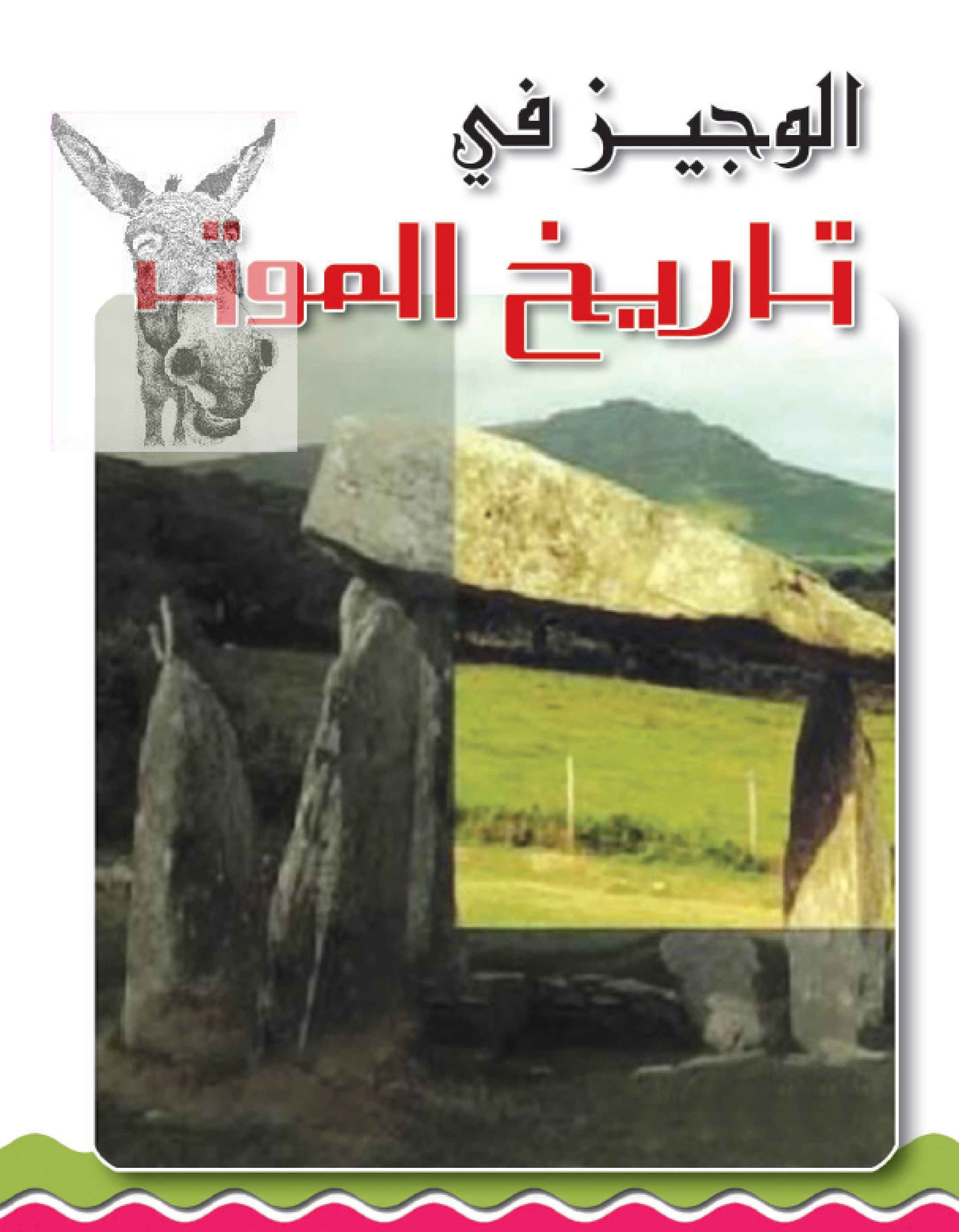
وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

الوجيز في تاريخ الموت



تأليف: دوغلاس ج. ديفيس
ترجمة: محمود منقذ الهاشمي

الوجيز في تاريخ الموت

تصميم الغلاف

عبد العزيز محمد

الوجيز في
تاريخ الموت

تأليف : دوغلاس ج. ديڤيس

ترجمة: محمود منقذ الهاشمي

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة - دمشق ٢٠١٤م

العنوان الأصلي للكتاب:

A Brief History of

Death

by

Douglas J. Davies

First published 2005 by Blackwell
Publishing LTD (Malden, U.S.A)

الـوجيز في تـاريخ المـوت / تـأليف دوغـلاس ج. ديفـيس؛ ترجمـة محمود منقذ الهاشمي .- دمشق: الهيئـة العامـة الـسورية للكتـاب، ٢٠١٤ .- ٢٣٢ ص؛ ٢٤ سم

١- ١٢٨ د ي ف و ٢- العنوان ٣- ديفيس
٤- الهاشمي

مكتبة الأسد

مقدمة الترجمة العربية

(يُخرج الحي من الميت ويُخرج الميت من الحي ويُحيي الأرض بعد موتها وكذلك تُخْرَجون)

(سورة الروم - الآية ١٩)

لدى سماعي بموت صديق

– الرواية الأولى –

سرعان ما يتلاشى الزائل،

سرعان ما تتبعثر السنوات الذابلة،

ويبدو أن النجوم الخالدة تهزأ بها.

في ذواتنا لا يمكن لغير العقل

أن يراقب اللعبة الساكنة

من دون ازدراء أو ألم.

والخالد هو للعقل كالزائل

أو أقل...

لكنَّ القلب يقاوم،

ويشتد توهُّجه في الحب

ويستسلم، زهرةً زائلة

هي لنداء الموت اللانهائي

نداءُ الحب اللانهائي.

– الرواية الثانية –

ما أسرع ما يذبل الزائل،

ما أسرع ما تتبعثر السنوات الذابلة،

ويظهر على النجوم الهزء والازدراء باستمرار.

في داخلنا لا يستطيع إلا العقل

أن يراقب اللعبة الساكنة

من دون سخرية أو ألم.

لأن العابر والخالد

متساويان أمام العقل...

لكنَّ القلب يقاوم،

القلب يضطرم في الحب،

ويستسلم، زهرةً زائلة

هي لنداء الموت اللانهائي

نداءُ الحب اللانهائي.

– **هرمان هيسه**

بات تاريخ الموت اختصاصاً ينطوي على تداخل فروع معرفية مختلفة، كالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس وسواها من العلوم الاجتماعية، والبيولوجيا وعلم البيئة وعلم الفلك من العلوم الطبيعية، والأسطوريات والفقه واللاهوت والفلسفة من الدراسات الفكرية، بالإضافة إلى الآداب والفنون. وبين يدي القارئ الآن كتاب لمن يُعدُّ حجّة في تاريخ الموت وعَلَماً من أعلامه المعاصرين، هو الدكتور دوغلاس ديڤيس، المؤرِّخ والأنثروبولوجي، والأستاذ في جامعتي نوتينغم ودارم. وهو المؤلف لعدد من الكتب، من أبرزها «الروحانية المورمونية» (١٩٨٧)، و«الموت طقساً ومعتقداً» (٢٠٠٢)، وله بالاشتراك مع ألاستير شو كتاب «إعادة استخدام القبور القديمة» (١٩٩٥). ويتوفَّر المؤلف في الكتاب الحالي على دراسة مفهوم الموت في تاريخ الإنسانية والمواقف القديمة والحديثة منه، وتفسير أصلها وطرق إزاحة الأموات عبر التاريخ، وما ينطوي عليه ذلك كلُّه من أمل في الحياة.

يهرب الإنسان من الموت، يتحاشى هلاكه، ويحاربه بكل ما يملك من وسائل الوقاية والعلاج؛ ولكنه قد يتجاوز موقفي الفرار والقتال إلى القبول به بوصفه نتيجة طبيعية لحياة الفرد في هذه الدنيا. فكل حي سيموت، وهذا لا يشمل الأحياء من النباتات والحيوانات وحسب، بل كذلك الأجرام السماوية. وموت العالم هو ما يختتم به المؤلف كتابه، إذ يقول: «فالأرض سوف تموت وكذلك كل حياة عليها، سواء عبر السخونة التي يُحدثها التلويث والتخريب البشري للبيئة، والاهتمامات المعاصرة بعلم البيئة والتسخين الكوكبي طفيفة إلى أقصى الحدود حيال القصور الهائل»، كما يقول المؤلف؛ أو سوف تموت موتاً بطيئاً عبر البرودة المحتومة عندما تنضب الطاقة النووية للشمس وتكفُّ عن بثّ الضياء. وعندما

يموت نجم، كالشمس مثلاً، يبرد إلى درجة حرارة الفضاء المحيط. وذلك شبيه تماماً بموت الإنسان الفرد: فمن الطبيعي أن جسم الميت لا يعود يولِّد الحرارة، ويبدأ في البرودة تدريجياً. ومهما يكن، فلن يصير أبرد من درجة حرارة المحيط. وبعد عشرات المليارات من السنين سوف تذوب كل مادة في النجوم الثابتة و«تميع». وستصبح النجوم ثقوباً سوداً. ووفقاً لتنبؤات ستيڤن هوكنغ، سوف تتلاشى في آخر الأمر. والمعلومات الجديدة تأتي من سبر الفضاء بالمناظير ما تحت الحمر ومناظير الأشعة السينية. ومن تلك المكتشفات «سديم برج السرطان» في مجموعة «برج الثور»؛ فالآن نعلم أن هذا السديم كان في الأصل نجماً هائلاً انفجر، وكان فيما مضى مثل شمسنا.

والمثير للاهتمام في هذه الاكتشافات أن الصورة التي يقدِّمها علماء الكون الآن هي أن الموت لا يسود في الكون، بل الحياة هي التي تسود، وعندما يموت نجم يولد في إثره نجم آخر، فلا نهاية للكون. وكما أن نجم «السوپر نوڤا» قد تفجَّر، فقد جاء إلى الوجود بعده مباشرة نجم أُطلِقَ عليه «تي – توري». وما توصَّل إليه علم الفلك الحديث هو أن النجوم والمجرَّات الجديدة تولد باستمرار في حين تموت غيرها.

وعلى الرغم من أن الموت حادث طبيعي هكذا، فإن الإنسان مسكون بهاجس تجاوُز الموت: يأمل في أن يستمر في الحياة على نحو ما، ويتألم لفراق مَنْ أحبَّهم، ويخاف من تجربة الموت. وقد وجد جلجامش استمراره في الحياة بما بناه من جدران لمدينته تظلُّ تذكِّر به، ووجدته بعض الأديان في حياة بعد الموت، ووجده آخرون في تغذية الأرض بالحياة والخلود الإيكولوجي، ووجده غيرهم في أشكال للروحانية. ويؤكد المؤلف أن «أي تاريخ للموت هو في الوقت ذاته تاريخ للأمل».

ينقسم الكتاب إلى ثمانية فصول هي: «رحلة إلى عالم الغيب»، و«الحزن العذب على الفراق»، و«إزاحة الموتى»، و«علم البيئة» والموت والأمل»، و«الفن البصري والأدب والموسيقى»، و«أماكن الذكرى»، و«الخوف من الموت»، و«الموت الهادف والموت عديم الجدوى».

يتناول الفصل الأول مسألة الإجابة عن مشكلة الموت في **ملحمة جلجامش** وقصة **آدم وحواء** وقصة **يسوع المسيح**. ويقدِّم كذلك نظرة عامة إلى الأديان الناشئة في الهند، والأساطير اليونانية، والرؤى الدنيوية المعاصرة، وإشارات إلى ما ستدرسه الفصول اللاحقة. وبينما يتحدَّث المؤلف عن كلٍّ من اليهودية والمسيحية على حدة، فإنه يُجمِلُ الحديث عن «الهندوسية والبوذية والسيخية» معاً، وكأنه لا توجد خصوصية لكلٍّ من هذه الديانات، وهذا أمر مطرِّد في الكتاب كلِّه. والواقع أن هذه الديانات، على الرغم من نشوئها أصلاً في الهند، فإن الاختلافات فيما بينها أكبر بكثير من الاتفاقات. فالهندوسية تقوم على تعدُّدية الآلهة، والبوذية متمحورة حول «القانون»، والسيخية تدعو إلى وحدانية الله. وما يمكن أن يقوله المرء بهذا الصدد هو إن الكتاب، على الرغم من إحاطته بموضوعه وتعدُّديته المعرفية المدهشة والمفيدة، فإن هذه الإحاطة وتلك التعدُّدية ينتقص منهما ما يهيمن على الكتاب من المركزية الأوروبية، تلك المركزية التي تضمُّ الثقافة الغربية عموماً لا ثقافة القارَّة الأوروبية وحدها.

فقبل نشوء الحضارات الغربية من الممكن أن يتحدث الكتاب عن ثقافات الشعوب المختلفة ومعتقداتها، أما منذ نشوئها إلى الزمن الحالي فإن الغرب وحده هو ما يستأثر باهتمام المؤلف، ويظلُّ كل ما عدا ذلك على الهامش. لا يدخِّر المؤلف وسعاً في تبيان تاريخ المسيحية والاختلاف فيها بين الكاثوليك والبروتستانت، وبيان تجلِّياتها في الفن البصري والموسيقى

والأدب والفلسفة، ولكن لا يَرِدُ ذكرٌ للإسلام إلا بوصفه معطوفاً على المسيحية يشترك معها في فكرة خلود الروح. ويبدو أن المعتقدات الدينية غير المسيحية واليهودية لا يشار إليها إلا لأنها موجودة في الغرب عند الأقلِّيات، ولذلك فهي هامشية ولا تستحق من الكتاب إلا الإشارة السريعة. وتغيب تماماً خصوصية الإسلام في موقفه من الموت والآخرة، على الرغم من أن الكتاب حريص على دراسة مختلف المعتقدات والتقاليد، مهما تباينت ومهما كان موقفه منها. فهو، مثلاً، يشرح مفصِّلاً دور التواصلية الروحانية التي تقوم على تحضير الأرواح، ويتحدث عن الدفن الغابيِّ وحرق الجثث والاتجاهات الحديثة وما بعد الحداثية، ويأخذ منه «ميلتون» وحده أكثر بكثير مما يأخذه الإسلام.

صحيح أن الإسلام يشترك مع المسيحية في فكرة خلود الروح وبعثها يوم القيامة ثم مصيرها في الجنة أو جهنم، ولكن له خصوصية تتجلَّى على الخصوص في تصوُّره للآخرة. ففيها يظهر كتابان، أحدهما كتاب عام يسمَّى **الإمام** لأنه إمام جميع الكتب الخاصَّة بكل إنسان، وفيه ذكر لجميع الأشياء قبل وجودها، ثم توجد وفقاً لما هو في هذا الكتاب. وفي التنزيل: «إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدَّموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في إمام مبين» **(سورة يس: ١٢)**. والكتاب الآخر خاص بكل فرد على حدة، وفيه إحصاء للأشياء بعد وقوعها وصدورها عنه وهو، كما يقول الشيخ عبد الله سراج الدين، «حجة الله تعالى على خلقه». و«هذه الكتب الخاصَّة بأصحابها هي مجموعة كلها ومسطورة أيضاً في ذلك الكتاب الإمام العام». جاء في القرآن الكريم حول الكتاب الخاص **(الجاثية: ٢٩)**: «هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق»، أي يشهد عليكم بما عملتم من أعمال صالحة أو سيئة. «إنَّا كنَّا نستنسخ ما كنتم تعملون»، أي إن الله استكتب الملائكةَ أعمالَ البشر.

والمؤمنون الصالحون في الجنة، والكفار والآثمون الفاسقون والمنافقون في النار. وعلينا أن نلاحظ أن الفقراء المؤمنين متقدِّمون على الأغنياء المؤمنين في دخول الجنة. وعن أبي الدرداء قال: حدَّثني عمر بن الخطَّاب قال: سمعت رسول الله (e) يقول: «إن فقراء المسلمين يدخلون الجنَّة قبل الأغنياء بنصف يوم.» قيل له وما نصف يوم؟ قال: «خمسمائة سنة»[١].

والذين هم في حالة وَسَط يدخلون الجنة مع الفقراء لأن النبي قال: «خير الأمور أوسطها». وكما يقول الإمام القرطبي في «التذكِرة»، هي حالة سليمة من آفات الغنى المطغي وآفات الفقر المدقع، وصاحبها حصل له «ما حصل للفقير من الثواب على الصبر وكُفِيَ مرارته وآفاته».

وفي الإسلام موقع آخر غير الجنة والنار، ويشبه المطهر عند الكاثوليك، هو الأعراف. وأصحاب الأعراف، كما جاء في «التذكِرة»، هم «قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فيقومون مدة على الأعراف ثم يؤمَر بهم إلى الجنة».

ويتوقَّع المؤلف في الفصل الثالث لا أن توجَّه إليه تهمة المركزية الأوروبية، بل تهمة أنه يتبِّع نوعاً من الرؤية الإمبريالية والاستعمارية من حيث العلمنة التي تقود فيها «الحضارة» الأوروبية العالم، بالإضافة إلى نوع من الحجة التطوُّرية على الدين والتي تنتقل فيها «المراحل الدينية» للتاريخ البشري إلى «مراحل علمية». وهو يتقبَّل خطر التعرُّض لخطر هذا الاتِّهام «من أجل اتِّباع رؤية اجتماعية علمية للحياة الإنسانية

---

(١) وردت الإشارة النسبية إلى الزمن في **الآية ٤٧ من سورة الحج**: **(وإن يوماً عند ربِّكَ كألف سنة مما تَعدُّون)**. فإذا كان اليوم في الآخرة كألف سنة في الدنيا، فإن نصف اليوم خمسمائة سنة.

وللتبدلات في داخل المجتمعات. إنني أقوم بذلك لأنني أعتقد أن الموت، والرؤى الإنسانية للموت، تقدِّم نافذة متميِّزة في تفتيحها الذهن على التأمل الذاتي والفهم الذاتي الإنسانيين».

إلا أن المؤلف في عدم اهتمامه بما هو خارج الدول الغربية ذهب عليه أن يرى ما يحدث الآن في الشرق الأقصى، وخصوصاً في اليابان، من الانتماء إلى أكثر من دين في آنٍ واحد، وأن يلاحظ مَنْ يعيش على دين ويموت على دين آخر. وهو لا يقبل أن تمرَّ اعتقادات البشر من دون نقد، ويرى أن الحكمة المتراكمة «تنمو في الفكر النقدي ومن خلاله، ذلك الفكر الذي لا يُهْجَر إلا عندما يتعرَّض المرء لخطر جسيم». يقول هذا ردًّا على بعض أصحاب ما بعد الحداثة الذين يقبلون أن «الجماعات يمكن أن تعتقد بما تشاء من دون نقد». ويؤكد أن «هذا الرأي يظلم الفكر البشري وطرق رؤية العالم التي ظهرت عبر تجربة طويلة فيما أصبح فروعاً معرفية علمية، وفلسفية، وسوسيولوجية. ولكن، كما يبدو لي، فإن الأزمان تتغيَّر وإن أجزاءً من أوروبا تقود ذلك التغيُّر بدلاً من أن تشكِّل **حالة استثنائية**».

غير أن الكاتب يبدو في بعض الأحيان مشتركاً في الاتجاه ما بعد الحداثي إلى المراكمة من دون نقد، وتعليق التصديق وعدم التصديق، وتعليق استمرار الإيمان بالقيم والمعتقدات، أو حتى عدم الإيمان بها. فيلاحظ القارئ بكل جلاء كيف غاب النقد عن الكتاب في الفصل الخامس، عندما تحدث عن طرق الموت الأمريكية. فكل ما استطاع أن يقوله حول كتاب «الموت القرباني والأمَّة» من تأليف كارولاين مارڤن وديڤد إنغل هو أنه «يُحدِث توازناً قوياً مع نقد ميتفورد المفرط في سهولته للموت المدني التجميلي والمتاجَر به». فلا نقد لادِّعاء الكتاب المذكور أن الأمريكان هم «شعب الله المختار الذي يقود العالم إلى الحق

وسبيل الحياة الصحيح الذي هو، في ماهيته، الديمقراطية الأمريكية». بل يؤكد أن «هذا، ولاشك، أحد التفسيرات للحياة». ولا تحليل للروح العسكرية التي تبثُّها الدولة الأمريكية في الشعب الأمريكي، الذي يمتلك نوعاً من الثقافة القربانية التي تواشِج الولايات. وكأن ما حدث في أفغانستان والعراق وفييتنام لم يكن غير القربان الذي سفح فيه أمريكيون دماءهم في سبيل تلك الشعوب. لكأني بالمؤلف يطبِّق قاعدة ما بعد الحداثة في تجنُّب أن يكون لك موقف ممَّن لهم مواقف!

وتبرز المراكمة غير النقدية لمفهومات الموت في عرض المؤلف نظرية غريزة الموت لفرويد وفكرة الأسى على الميت عند جون باولبي. ومفهوم فرويد لغريزة الموت هو أن النازع إلى الموت حادث باستمرار في كل مادة حيَّة، ولا يترك إلا خياراً واحداً: إما أن يقوم بالعمل الصامت على تدمير الإنسان من الداخل، وإما أن يتَّجه نحو الخارج بوصفه نازعاً تدميرياً وينقذ الإنسان من التدمير الذاتي بتدمير الآخرين. وكما يعبِّر فرويد في «الوجيز في التحليل النفسي»: «فالإحجام عن العدوانية غير صحي عموماً ويُفضي إلى المرض (مما يحزُّ في النفس)». أما حديث جون باولبي عن الأسى على فقدان الميت وكيف أنه «إذا استمرَّ المرء في التفكير المسهَب في ذكرى بؤرة حياته السابقة وصورتها فإنه يصبح أقلَّ تكيُّفاً إيجابياً مع الحياة ويستمر في حالة مَرَضيَّة»، فإنه حديث لا علاقة له البتَّة بنظرية فرويد، ولا يمكن أن يتوازن معها أو أن يعدِّلها، إلا إذا كان أي كلام كأي كلام كما نجد في بعض الأقنية التلفزيونية. فالموضوعان مختلفان، وما قاله باولبي ليس من شأن فرويد أن ينفيه، وهو لا يتعرَّض لنظرية غريزة الموت من قريب أو من بعيد. وكان الأجدى أن يُذكَر مع نظرية الموت وغريزة الحياة لفرويد نقدُ فروم لها ونظريتُه المفصَّلة في البيوفيليا (حب الحياة) والنكروفيليا (حب الموت). فالإنسان موهوب

بيولوجياً بالقدرة على البيوفيليا، ولكنه من الوجهة السيكولوجية لديه الاستعداد للنكروفيليا بوصفها حلاً بديلاً. وغريزة الموت عند فرويد أصلية ممنوحة بيولوجياً ومساوية لغريزة الحياة؛ أما النكروفيليا في مفهوم فروم فهي ظاهرة نفسية مَرَضيَّة.

إن شرح مصطلحي البيوفيليا والنكروفيليا بعبارتي «حب الحياة» و«حب الموت» هو من وضع فروم ذاته، ولاسيما في كتبه «أزمة التحليل النفسي» و«قلب الإنسان» و«تشريح التدميرية البشرية». وقد أوضح فروم في كتابه الأخير أن مصطلح «النكروفيليا» الذي يعني حرفياً «محبة الموتى» كان فيما مضى «لا يُطلَق عموماً إلا على نوعين من الظواهر: ١- النكروفيليا الجنسية، وهي رغبة الإنسان في الجماع الجنسي أو أي نوع آخر من الاتصال الجنسي مع جثة أنثى؛ ٢- النكروفيليا غير الجنسية، وهي الرغبة في الإمساك بالجثث أو الاقتراب منها أو التحديق إليها، ولا سيما الرغبة في تقطيعها. ولكن المصطلح لم يكن يُطلَق على عاطفة راسخة في الطبع، هي التربة التي ينمو فيها تمظهُرُها الأشد صراحة وفظاظة». (إ. فروم، «تشريح التدميرية البشرية»، بترجمة محمود منقذ الهاشمي، دمشق، وزارة الثقافة، الجزء الثاني، ٢٠٠٦، ص٨٧). وقد توصل فروم نتيجة أبحاثه الكثيرة إلى توصيف النكروفيليا بأنها «**الانجذاب العاطفي إلى كل ما هو ميت، ومتفسِّخ، ومتعفِّن، وسقيم؛ إنها الشغف بتحويل ماهو حي إلى شيء غير حي؛ وبالتدمير من أجل التدمير، والاهتمام الحصري بما هو ميكانيكي. وهي الشغف بتفكيك كل البنى الحيَّة**». (المرجع ذاته، ص٩٦).

ولا بد من الإشارة، عَرَضاً، إلى تمييز فروم المهم بين السادية والنكروفيليا. فالشخص النكروفيلي يريد أن يقضي على الموضوع، أي أن يلغيه ويتخلَّص منه؛ والسادي يريد أن يسيطر على موضوعه، ولذلك يقاسي من الفقدان إذا اختفى. إنه يعذبه ولكنه بحاجة إليه، ليروي ظمأه إلى السيطرة،

ولا يريد تدميره، خلافاً للنكروفيلي. ويقول فروم في كتابه «أزمة التحليل النفسي»: «والبيوفيليا والنكروفيليا كثيراً ما توجدان معاً في الشخص ذاته، فما يهمُّ، سواء أكانتا ممتزجتين أم لا، هو الشدة الخاصة بكلٍّ من هاتين العاطفتين الأساسيتين. **ومعظم الناس ليسوا من محبِّي الموت. ولكنهم من الممكن أن يتأثَّروا، ولاسيما في أوقات الأزمة، بالنكروفيليين اليائسين - ومحبو الموت هم دائماً يائسون.**» (إ. فروم، «أزمة التحليل النفسي»، بترجمة محمود منقذ الهاشمي، الطبعة الثانية، اللاذقية، دار الحوار، ص ص ٢٣٥-٢٣٦).

ويبدو لي أنه من المفيد لأي تاريخ للموت أن يبدأ بالمكتشفات الأثرية في الأناضول لمخلَّفات النظام الأمومي في العصر الحجري الأخير، حيث كانت المرأة هي المسيطرة. ففي السنوات الثمانمائة من وجود «تشطل هويوك»، الموقع الذي تمَّ استكشافه إلى الآن في الحفريات في تركيا، ليس هناك أي دليل على الاستباحة أو المذبحة. وفي المئات الكثيرة من الهياكل العظمية التي جرى استخراجها، لم يُعثَر على هيكل واحد يُظهِر علامات الموت العنيف. ومن أخصِّ الملامح في قرى العصر الحجري الأخير، وفي جملتها تشطل هويوك، هو الدور المحوري للأم في بنيتها الاجتماعية وديانتها. والدور المركزي للإلهة – الأم يُظهره أنها كانت تُرى وحيدة، أو مع الذكر، أو حاملاً، أو منجبة، ولكنها لا تبدو تابعة لذكر. وفيما يتعلَّق بالدفن في «تشطل هويوك» فإن الأولاد يُدفَنون دائماً مع أمِّهم، وليس مع أبيهم. فكانت الهياكل العظمية مدفونة في أسفل صُفَّة الأم (وهي نوع من المسطبة في الغرفة الرئيسية)، التي هي أكبر من غرفة الأب ولها على الدوام الموقع ذاته في البيت. ودفن الأولاد مع أمِّهم حصراً سمة خاصَّة بالنظام الأمومي بصورة مميزة: فعلاقة الأولاد الجوهرية هي بالأم وليست بالأب، كما هي الحال في مجتمعات النظام الأبوي. فكيف يمكن لأي تاريخ للموت أن يتجاهل كل ذلك؟!

وقبل أن أختم هذه المقدِّمة عليَّ أن أضيف إلى ما ذكرته حول المركزية الأوروبية أن هذه السمة لا تقتصر على الأوروبيين، أو على مَن هم في المركز الغربي، بل تشمل حتى الذين هم من الأطراف. فإذا كان المؤلف من الأطراف، فإنه يستثني ثقافة بلده وما يتَّصل بها ويهيمن على كتابته النتاج الغربي. فإذا كان عربياً، مثلاً، جعل حديثه عن العرب والغرب متجاهلاً كل الأمم الأخرى. ويصدُق الأمر ذاته على مَن كان هندياً أو تركياً أو زامبياً أو على مَن ينتمي إلى أي أمة من أمم الأرض. ولا يكون لمن هم في الأطراف من اعتراض إلا على عدم ذكر ثقافتهم بالتحديد، وهم موافقون ضمناً على تجاهل الثقافات المختلفة الأخرى. ولا يمكن التخلُّص من عقدة المركزية الأوروبية إلا بالانفتاح الكامل على ثقافات العالم قاطبة؛ وفي هذا الانفتاح تكمن حقيقة وحدة الجنس البشري، فتتكشّف المراكز المتنوِّعة، لا المركز الواحد الوحيد.

والكتاب الذي نقدِّم له هو بعد هذا كلِّه مفتِّح للذهن، ويستكشف بعض ما قدَّمته شعوب الأرض قبل الحضارة الغربية، وهو غني على وجه الخصوص في سبره الثقافات الغربية وتجلِّياتها المختلفة في الموقف من الموت، وفيما يستكشفه الأوروبيون من آفاق جديدة.

مقدمة المؤلف

يقدِّم هذا الكتاب في حيِّز قصير موضوعاً يلامس عملياً كل جانب من جوانب الحياة. وما لدينا جميعاً من اهتمام حتمي بالموت – سواء أكان منطوقاً به أم مكتوماً – إنما هو مغاير على الأغلب لما لدينا من اهتمام بالموضوعات الأخرى. فهذا الاهتمام مشحون بالانفعال، سواء كان من تجربة فجيعة أو توقُّعها، أم من فكرة موتنا. ويَنْشد هذا الكتاب الوجيز التقاط بعض من هذه الحالات النفسية كما تنعكس في مشكال التاريخ والدين والثقافة لدى مجتمعات كثيرة. ولقد اتَّخذتُ من الاهتمام الذي أبدتْه أجيال من طلبة وسواهم بجوانب خاصة من الموت احتوتها المقررات الجامعية التي قمت بتدريسها، ولاسيما في جامعتي نوتينغم ودارم، مرشداً لي إلى تضمين ذلك. وخلفيَّتي في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، التي تتضمن الدراسات التجريبية، وفي اللاهوت، ذي المشاغل التأمليَّة، ستكون على حدٍّ سواء واضحة كذلك في النص كلِّه.

هنا أشكر مَنِ استضافوني في أماكن كثيرة وأنا أتابع بحثي في الموت. السلطات المسؤولة عن مَحْرَق وودلاند للجثث في استكهولم ومحرق الجثث في بوردو، التي سمحت لي أن ألتقط الصور في مواقعها، وكذلك أشكر لهاري هاينك و«وُلتر كاربي» استقبالهما لي في معرضهما في أمستردام. وأشكر لروجر آربر ترحيبه بي في مَحْرَق «غولدز غرين»، وكذلك انشغاله ببحثي في حرق الجثث وشَمَلَهُ بأوسع دعم من خلال مؤسسة «غولدز غرين» و«جمعية

حرق الجثث في بريطانيا العظمى». والأستاذ و. ترتوين الذي استضافني في پولونيا وأخذني إلى «أوشـــڤيتس»، يوم أول السنة المغطَّى بالثلج في زيارة لا تُنسى، أُشيرَ إليها في هذا الكتاب عبر النُصُب التذكاري المصوَّر. وفي تأكيد كامل لاختلاف السياق، أذكر أصدقاء عدة، ولاسيما الأستاذين ديڤد بولسن وديڤد وايتَّكر وترحيبهما بي في «يوتا»، وقد انعكست صورهم في صورة «يوم الذكرى». وصورة «أبرفان» تستذكر ل. ج. الذي ساعد على الحفر في وسط الكارثة، وأخذني من دون أن يتكلم، لمشاهدة النصب التذكاري. وأخيراً، أنتهز هذه الفرصة لأعبِّر عن شكري لـــ «سجلات بلاكثورن» لسماحها لي باستخدام أغنية «بهجة العيش» المفتِّحة للذهن بما يبعث على الذكريات.

دوغلاس ج. ديڤيس

دارم

الفصل الأول

رحلة إلى عالم الغيب

إن تاريخ الموت هو تاريخ لتأمُّل الذات. من نحن؟ من أين نأتي، وإلى أين نذهب بعد الموت؟ إذا كانت هناك آخرة، فماذا تشبه وكيف نتأهَّب لها؟ لكن إذا كانت هذه الحياة هي تمام زمننا، فكيف يمكن أن نعيشها على أحسن حال، ونحن نعلم أننا سوف نموت؟ على مدى طويل من التاريخ البشري قدَّمت الأسطورة الشعبية واللاهوت الرسمي تفسيرات لأصل الموت ومصير الحياة. كذلك يضيف الفلاسفة تأملاتهم المُحْكَمة، في حين بسطت العلوم الطبيعية والاجتماعية، في الأزمنة الحديثة، جداول أعمالها التفسيرية.

وفي صميم تاريخ الموت لا يكمن انفعال الأسى وانقطاعِ الروابط بين كل منّاً والآخر ومكاننا في هذه الدنيا وحسب، بل كذلك الأمل في الإجابة عن الأسئلة ورفع المظالم التي وقعت في مدى عمر من الزمان. لقد كان استكمالُ النواقص الواضحة وحلُّ مشكلة البحث المتواصل عن انطواء الأشياء على المعنى ملمحاً دائماً في المعتقدات بالآخرة. ومن أكثر القصص المفسِّرة للموت قِدَماً وأشدها تأثيراً ثلاث قصص هي جلجامش، وآدم وحواء، ويسوع المسيح. وهذه القصص هي التي سندرسها الآن، في حين أننا سوف ندرس في الفصل السادس، باختصار، بعض الأساطير الأخرى عن أصل الموت.

حتى قراءة أسطورة جلجامش تُشعِرُ بأن آلاف السنين الفاصلة تتضاءل ببساطة أمام تعبيرها عن التجربة الإنسانية. وهذا الأمر هو في ذاته درس مهمٌّ

ونحن نتفكر في تاريخ للموت يستهوينا فيه تقسيم للزمان إلى عهود وتقديم البراهين على الأنواع المختلفة لوعي الموت في كل عهد. وسنجعل ذلك نصب أعيننا ونحن نقدم وصفاً وجيزاً للطرق المتميزة والأساليب المتبدِّلة التي تطرَّق بها البشر إلى موضوع الموت بوصفه فكرة والميت بوصفه قريباً مفقوداً على حدٍّ سواء.

جلجامش

تقدم «ملحمة جلجامش» البابلية تأمُّلاً فلسفياً في الوضع البشري موضوعاً في شكل أسطوري. هذه القصة عن الصداقة الإنسانية تصوِّر إخلاص إنسان لإنسان آخر، وتؤكِّد جوائح الانفصال التي يسبِّبها الموت، وتتفكَّر في الماهية الصميمة للطبيعة الإنسانية بطرح الأسئلة المتعلِّقة بموضوعات حول كم من الملامح الحيوانية والإلهية تكمن في أساس البشر: وهي موضوعات تتكرَّر في الفلسفات الدينية الكثيرة، وليس أقلّها في اليهودية والمسيحية.

جلجامش المنتمي إلى الأمراء، وثلثاه إله وثلثه الآخر إنسان، يلتقي إنكيدو المتَّصف بالبطولة، والمصوَّر بأنه حيوان – بشري «يكسوه الشعر مثل إله الحيوانات» (George A. 1999: 5). وبعد قتال «قبَّل بعضهما بعضاً وكوَّنا صداقة»؛ ولم يقوَ حبل الودِّ بينهما إلا عبر المغامرات والفتوح التي قاما بها معاً، كما حين قتلا «ثور السماء»، و«هُمْبابا»، حامي غابة الأَرْز الكبيرة. ويعاني جلجامش انفعالاً عميقاً فيما يتَّصل بهذه الفتوح ويعبِّر عنه ويستقبل رؤى قوية في «بيت حلمٍ» بناه له إنكيدو. ويعلن الأرباب أن أحد الصديقين يجب أن يموت بسبب الانتصارات التي حقَّقاها، ويقع الاختيار على إنكيدو. ويعلم ذلك في حلم مزعج، ويخاطب جلجامش باكياً – «يا أخي، العزيز عليَّ هو أخي» – متسائلاً كيف لن يراه بعد. ويموت إنكيدو بعد إثني عشر يوماً من المرض. ثم، «بعد الوميض الأول لفجر ساطع»، يبدأ جلجامش في ندب صديقه الفقيد بحزن شخصي عميق. «مثل ندَّابة مستأجَرة» يبكي

وبمرارة يولول. وفي بيت شعري متكرِّر يخبرنا جلجامش أنه لم «يُسلم جسده للدفن حتى سقطت دودة من فتحة أنفه» (البيت العاشر ٦٠). هذه التجارب الوصفية المروِّعة تعذِّب جلجامش، وتجلب له الإحساس بفنائه؛ فيعلن: «أنا خائف من الموت، ولذا أنا أهيم في البرِّيَّة». ويذهب بحثاً عمَّن يمكن أن يكشفوا له عن سرِّ الحياة الأبدية. وتنقله مغامرات أخرى إلى جوار الرجل – العقرب، حارس النفق حالك الظلمة تحت أحد الجبال، ويتجشّم رحلة أربع وعشرين ساعة من الظلام إلى الضوء الباهر. يَعبُر مياه الموت، ويساعد صاحب العبَّارة في العملية ويظل يسرد حزنه لجميع الناس. ويعلم كيف كانت الحياة الأبدية ممنوحة فيما مضى لجدِّه أوتا – نابِشْتي لبنائه قارباً كبيراً وبقائه حيًّا بعد الطوفان العالمي. ويكافَأ جلجامش كذلك لتغلُّبه على الأغوار المائية بالغوص للحصول على نبتة تعيد الشباب، «نبتة نبض القلب»، اسمها «عودة الشيخ شاباً». ومن الفاجع أنه في رحلة إيابه إلى الوطن، حين توقَّف ليغتسل في بركة مناسبة، تسرق أفعى هذا المصدر للحياة الأبدية. فتسلخ الحية جلدها في تعبير رمزي عن الحياة المتجدِّدة، إلا أن جلجامش يبكي لفقده الأمل في أن تكون هذه الحياة له. ولدى عودته إلى مدينة أوروك، لا يسعه إلا أن يشير لنوتيِّ قاربِه إلى الجدران العظيمة لمدينته، الجدران التي أعاد بناءها بنفسه والتي ليس من شأنها الآن إلا أن تكون تذكاره الوحيد.

لو كان بالإمكان أن تُكتَب هذه الأسطورة اليوم، للامست موضوعاتها القديمة مجدَّداً تلك المشكلات المستمرة للحب، والفقدان، والأمل، والقبول الواقعي بما تكون عليه الأشياء. وسياقها المدني يتركنا مع بطل وطَّن نفسه على أن خلوده الوحيد يكمن في رعايته الصروح المعمارية. ويمكن بيسر أن تؤخَذ واقعيتها المتميزة للإقرار بصحة بعض الأشكال المعاصرة للطريقة الدنيوية في الحياة.

آدم وحواء

على حين أن رحلة جلجامش تعيده إلى الوطن إنساناً أشدَّ حكمة، ولو كان أكثر عزلة، فإن «سِفْر التكوين» في الكتاب المقدَّس يمدُّنا بقصة لأصل الموت تبدأ كذلك برحلة، ولكنها رحلة تتجاوز الأفراد الأصليين في أسطورة وتاريخ لشعب مترحِّل ومتكاثر لا يزال له صدى نابض بالحياة في عالم بني إسرائيل اليوم. تبدأ أسطورة الخلق في «سفر التكوين» قصةَ البشر التوراتية بأن الموت هو نتيجة لعصيان الأوامر الإلهية. يقول الله لآدم وحوَّاء ألاَّ يأكلا ثمرة شجرة معرفة الخير والشر تحت طائلة العقاب بالموت. وإنه في هذه العلاقة الإلهية – البشرية ومن خلالها يعصيان ويأكلان. فيُخرِج الرب آدم وحواء من متع جنة عَدْن، كما يعبِّر النص بطريقة مُلْغَزة وناقصة لئلا «يتناولا كذلك من شجرة الحياة، ويأكلا، ويعيشا إلى الأبد...» (**التكوين ٣:٢٢**). إن معرفة الخير والشر شيء، ولكن يبدو أن معرفة «الحياة» «إلى الأبد» شيء آخر تماماً. يجب على آدم الآن أن يكدح ويعرق لينتزع رزقه من الأرض، في حين سوف تعاني حوَّاء من الألم في الحَبَل. وأوضح لهما الربُّ أنهما خُلِقا من تراب الأرض وأنهما سيعودان إليه في وقت مناسب: «إنكما تراب وإلى التراب ستعودان»[١] (**التكوين ٣:١٩**). وكما تكشف القصة، لأن آدم في الأسطورة عاش أكثر من تسعمائة سنة حتى مات، وصار تراباً، فإن الزوجين خرجا في رحلة مديدة، خارج جنة عَدْن إلى العالم المصدوع بالمشقَّة والألم.

---

(١) تختلف هذه الترجمة التي تعتمد على النص الإنجليزي المعتمد كنسياً وعلى شرحه والتي تجعل المخاطَبين آدم وحواء في حكم واحد هو أنهما قد خُلِقا من تراب الأرض وأنهما سيعودان إليه في وقت مناسب عن الترجمة العربية التي تتَّسم بالروح الأبوية في ترجمة هذا القول الوارد في ترجمة الكتاب المقدس الصادرة عن دار الكتاب المقدس في العالم العربي والتي تخص آدم بالقول له: «لأنك تراب وإلى التراب ستعود» وتهمل حواء وكأنها غير موجودة. (المترجم)

ومن الغريب أن موت آدم، كموت أبنائه كافةً، يُعلَن عنه ببساطة على نحو خال من الإشكال تماماً (**التكوين ٥:٥**). فلا حزن في ذلك. وبينما أحبَّ جلجامش صديقه إنكيدو محبَّة عميقة وفُجِعَ بموته، وكل هذا بوصفه جزءاً من وصوله إلى قبول فنائه الشخصي، فإن «سِفْر التكوين» يورد قصة ابني آدم، قاين[1] وهابيل، وما من علامة محبة بينهما. وفعلاً، ففي الإجابة عن سؤال الرب أين يمكن أن يكون هابيل، قدم قاين[2] إلى العالم إجابته سيئة السمعة: «أأنا حارس أخي؟» (**التكوين ٤:٩**). إنه في هذا الفصل من حياة قاين وهابيل يدخل الموت أولَ مرةٍ في الكتاب المقدَّس بوصفه مشكلة مأساوية، ويقتحم بوصفه قتلاً للأخ. كان قاين مزارعاً وهابيل راعياً. وكلاهما يقدِّم التقدمات إلى الربِّ، والربُّ يفضِّل تقدمات القطيع على تقدمات الحقل. والتفضيل الإلهي، الذي يُقتصَر على ذكره ولا يفسَّر، يثير غضب قاين الذي يستدرج أخاه إلى الحقل ويقتله، ودمه «يستصرخ» الرب «من الأرض». وبناء على ذلك يُلعَن ويُحكَم عليه بأن يكون تائهاً شارداً في الأرض ويُرسَل في رحلة مصيره. ومع ذلك، وكما «ألبس» الرب آدم وحواء العريانين حين أقصاهما عن جنة عَدْن (**التكوين٣:٢١**)، فإنه يجعل لقاين علامة لحمايته وهو يضعه على طريق مستقبله.

وتنهمك ذرية هذين البطلين الساقطين مبكِّراً في جولات كثيرة في بيئاتٍ عدائيةٍ ناشدةً هدفَها في أرض موعودة. ويقرر الرب أن يحدِّد فسحة العمرِ لأفراد الذرية بمائة وعشرين سنة قبل أن يقضي بالقضاء على الأرض في طوفان، هو ذاته كارثة نسبة هائلة مرتبطة بقدر كبير من الموت البشري.

---

(١) قاين في الكتاب المقدس يقابله قابيل في الثقافة الإسلامية. وهو يُكتَب على هذا النحو: «قاين» حسب الترجمة العربية للكتاب المقدس الصادرة عن دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، والمرخَّصة من الكنيسة الكاثوليكية، وهي الترجمة العربية التي استأنسنا بها في إيراد شواهد الكتاب المقدس. (المترجم)

(٢) ورد في الأصل خطأً أن السؤال وُجِّه إلى هابيل عن مصير قاين وأن الجواب جاء من هابيل، والأمر على النقيض كما هو معروف. (المترجم)

مع ذلك، ينقذ الرب نوحاً الذي تصير سفينته، إنْ جاز التعبير، أرضاً منجرفة موعودة بالأمان، ولو أنه قبل مدة وجيزة، يقيم أخيراً عهداً مع الخارجين منها بوصفهم شعبه المختار. وإن عهد التعاون الإلهي – البشري هذا هو الضمانة للذرِّية المتكاثرة والأمل بأرض موعودة، هو الذي يقوِّي معنى القدر والأبدية في الكثير من التاريخ اليهودي اللاحق. وعندما يحاولون أن يستقرُّوا حول «برج بابل»، فإن النصب التذكاري الذي بنوه بمبادرة منهم ليقف علامةً على أرضهم المأمول فيها، يدمِّره الربُّ ويرسلهم، مرة أخرى، ناشدين هدفهم مترحِّلين، لأنه لن يكون هناك استقرار خارج الأرض الموزَّعة إلهياً.

من المشوِّق التأمل في التأكيد الذي يضعه «سفر التكوين» على الآجُرِّ، مادة البناء التي يتوق المهاجرون إلى إكسائه بها – «تعالوا نصنع لَبِناً ونقسِّيه بالنار كما ينبغي» (**التكوين ٣:١١**) – ووضعُ الأمل الخائب المناط بهم إزاء الطريقة التي كان على جلجامش أن يكون بها راضياً عن جدران مدينته. أما المهاجرون إلى بابل فإن ذريتهم والمتحدِّرين منها هم الذين سوف يَصِلون، في النهاية، إلى وجهة سفر تغدو هي ذاتها الأمل الأول بدلاً من فردوس شخصي بعد الموت. وفعلاً، ففي الجزء الأكبر من الكتاب المقدس العبراني («العهد القديم» كما يسمِّيه المسيحيون) فإن الأفكار حول حياة فردية بعد الموت هي أفكار مبهمة أو ليس لها وجود.

الموت والخطيئة والتكفير

لم يحدث إلا قبل ما يقرب من مائتي سنة من زمن يسوع الناصري – الذي يفسَّر بأنه آدم الجديد المطيع لله – أن بدأ بعض اليهود في إظهار فكرة بعث الموتى، في فعل تبرئة إلهية للصالحين. وهي فكرة تسير بمحاذاة فكرة التكفير، وهي الاعتقاد بأن الألم يمكن أن يُبطِلَ مفعول الخطيئة ويرمِّم العلاقات الممزَّقة مع الرب. فالألم في هذه الحياة يمكن أن يؤدي وظيفة تكفيرية، في حين أن الموت الذي هو عملية مفارقة للحياة أكثر مما هو لحظة عاجلة، يمكن أن يؤدي كذلك وظيفة

التكفير عن الآثام. جاءت هذه الأفكار معاً في تفسير حياة يسوع بأنها ألم منقذ: فُسِّرَ الألم والموت بأنهما تكفير عن آثام جميع البشر وتحقيق عهد إلهي يتَّخذ صورة جانبية متميزة. ولعل الفيلم الشعبي إلى أبعد الحدود – «آلام السيد المسيح»، الذي أخرجه مِلْ جيبسون Mel Gibson سنة ٢٠٠٤، قد أوصل إلى شاشة السينما أوسع ما شوهد في السينما من عروض تصويرية لآلام يسوع وموته في أي وقت.

القيامة من بين الأموات – التسامي

مع المسيحية، يكتسب المعنى اليهودي للتكفير زخماً متجدِّداً في قيامة المسيح والاعتقاد بأن المسيحيين – وربما جميع الناس فعلاً – سوف يُبعَثون ليواجهوا حساباً ومصيراً أبديَّ الأبعاد، في ملكوت الله الموعود الذي دُوْنَه أرض الميعاد. وخَلَقَ الاعتقاد بقيام يسوع من الموت وبتأثير الروح القدس جماعة من أناس متبايني الأصول. وكان هذا هو المعنى الأول للإنجيل المسيحي: إذْ كان «النبأ السارُّ»، وهو أن الله قد غفر الآثام عبر كفَّارة يسوع، قد خلق جماعة عالمية متَّحدة عبر الروح القدس، ولعل أهم ما فيه على الإطلاق هو أنه قهر الموت بقيامة المسيح. وفي الوقت المناسب تعاش خبرة انبعاثه في انبعاث الأفراد المؤمنين في الأيام الأخيرة. وفي هذه الأسطورة عن المصير، فإن الموت وتغلُّب المسيح على الموت هما المعوَّل عليهما حتماً في الديانة البازغة. وعلى الرغم من أن أوائل المسيحيين ربما قد تصوَّروا المستقبل الخالد على أساس أرض مستعادة، جنة عَدْن ثانية، ففي القرون اللاحقة جرى تفسير الحياة الأخرى المسيحية على أساس مجال سماوي إلى حدٍّ كبير. وصار اللاهوت المسيحي، والتمثيل بالرموز، ونماذج العبادة، ومجرَّد وجود عيد الفِصْح والاحتفال الديني به، وطقوس الجنازات تتحدَّث عن أن الحياة الإنسانية رحلة عبر الحياة إلى المدينة السماوية. وهيمنت هذه الرحلة إلى عالم الغيب على الثقافات المسيحية منذ ذلك الحين، مع مجرَّد رغبة قليلة نسبياً في تفسير «الحياة الأبدية» بأنها خصيصة وجود في الحاضر أكثر منها مستقبَل متوقَّع.

أما الأهم فقد كان طقس «العشاء الأخير» المتكرر. فما كان وجبة «عيد الفصح» اليهودي قد صار يُطلَق عليه تسميات مختلفة هي «عيد القدَّاس» أو «القربان المقدَّس» أو «العشاء الرباني» أو «عشاء الرب». واجتمعت كلمات الكتاب المقدس مع الفعل الأساسي لتناول الخبز وشرب الخمر لتأطير حقيقة موت يسوع. فمع ظهور المسيحية ديانةً عالمية صار الموت اهتماماً طقسياً عند الكثيرين من البشر. بدأ هذا مع الشهداء، ونما حين صارت العقيدة ديانة الإمبراطورية الرومانية، وأصبح مهيمناً على الثقافة في أوروبا العصور الوسطى، وأعاد الإصلاح الديني الدينامي التركيز عليه، وجرى تصديره إلى بقية العالم في أثناء الشكل الجديد للتبشير بالمسيحية الذي تمَّ تبنِّيه في القرن الثامن عشر.

مجَّدت المسيحية الموت. كان الموت نتاج الخطيئة، ومع ذلك فقد قضت على الخطيئة حياة المسيح الطاهرة المنصبَّة في موته التكفيري. مات، ومع ذلك خضع موته للقيامة. ومن ثَمَّ فمن شأن الصليب أن يصبح الرمز الذي تتكثف فيه هذه الأفكار الكثيرة وتؤثِّر تأثيراً مشتركاً. وقد أعلن «القداس» ذلك على أساس يومي. كذلك فإن مشاهدة المقابر بما فيها من قبور عليها علامة الصليب هي مشاهدة هذا التاريخ للموت. والمواقع الدالَّة على توقُّع القيامة تشترك بشَبَه عائلي قوي مع قبور بعض اليهود ومعظم المسلمين على حدٍّ سواء، ممَّن، وإنْ لم يكن الصليب جزءاً من لاهوتهم الخلاصي، يرون القَدَر ممتدًّا وراء الحساب ووراء القبر. وكل هذه المأثورات يمكن تتبُّع عناصر توقعاتها في الجذور الباكرة للزرادشتية، الديانة الفارسية القديمة المعبِّرة عن الفهم البشري للأخلاق، والبعث، والحساب بعد الموت.

الانعتاق – التسامي

خلافاً لذلك، فإن الأديان الناشئة أصلاً في الهند تعلِّق أهمية أقلَّ سواء على هذا العالم أو أي صورة للخلود مكتملة وشبيهة به. فقد فهمت الهندوسية والبوذية والسيخية الموت على أنه جزء من دورة هائلة للوجود المستمر الذي

يجب أن تتحرر منه الذات الحية ويمكن لها ذلك. وبمرور الزمن، وبعد تجسُّدات كثيرة وتقيُّد صارم بالسلوك اللائق، يمكن أن يتحقَّق الانعتاق النهائي. وفي التراث الهندوسي الكلاسيكي، فإن محرقة الجثث المأتمية تؤدي وظيفة نوع من الرَّحِم المعكوس. وكما أن «حرارة» الأم تهيِّئ الجنين للحياة، وكما تأتي الروح إليه في الرحم، فإن حرارة المحرقة تهيِّئ الجثة لتحرير الروح من الجمجمة المتصدِّعة. إن المحرقة مَذْبح، وحرق الجثة هو التقدمة الأخيرة من الذات إلى الإله. والتقمُّص يقع أولاً، من أجل التجسُّدات الجديدة أو في نهاية الأمر، من أجل حرية النعيم الذي لا يوصف. وفي هذه المأثورات فإن تاريخ الموت أدعى أن يكون تاريخ «وعي» هوية الشخص الماهوية وما يمكن أن يُطلَق عليه «رحلة وعيه إلى عالم الغيب».

تجاوز الذات

إن معتقدات الموت، سواء أكانت على شكل مسرود أسطوري، أم عقيدة قطعية لاهوتية، أم تأمل فلسفي فإنها تساعد على تفسير الحياة ذاتها. إنها تشير إلى أهداف الحياة وإمكاناتها وتعترف بصعابها وأخطارها غير المعلومة. وتكمن الوسيلة الفلسفية لتفسير القدرة البشرية في فكرة تجاوز الذات. يبدأ ذلك بالإحساس البشري القوي بالسخط، وأن الأمور ليست كما ينبغي لها أن تكون: فالوجود الإنساني يشكو من خلل. ومجمل القول فإن التديُّن الشرقي يرى جذور الخلل شخصية، في الوعي والرغبة البشرية الموجودة وسط مجال وهمي للكذب. ويكمن الخلاص في التنوُّر، في التيقُّظ على الحقيقة في الداخل. ويتَّخذ هذا المنظور رؤى مذهبية عدة في الزرادشتية، والهندوسية، والبوذية، والسيخية. كذلك ركَّزت المأثورات الغربية في اليهودية والمسيحية والإسلام على ذلك وأعادت صدى ميل الطبيعة البشرية إلى أن ترى عالمها مختلاً والناس فجَّاراً وعصاةً للأمر الإلهي كما هو شأنهم. مع ذلك، تظل ثمة رغبة في النهوض فوق هذه العيوب، وفي الإفلات من الطبيعة المختلَّة للأمور، وفي تجاوُز المرء ذاتَه.

والطريقة الأكثر لاهوتية في قول الشيء ذاته هي التحدُّث عن الخلاص. ويكمن الخلاص في الاستجابة لإلهامات الله، وفي مغفرة الخطيئة، وفي العيش في نوع جديد من حياة الطاعة والخضوع لله. والبشر، سواء بالانتقال من الوهم إلى التنوُّر في الفكر الشرقي، أو من السقوط إلى الخلاص في اللاهوت الغربي، فإنهم بتزوُّدهم بوسيلة تجاوز الذات، يمكن لهم أن يتجدَّدوا.

وهذا الانتقال إلى الجِدَّةَ هو على وجه الدقة ما يميِّز «الرحلة إلى الغيب». وتكمن حقائق الحياة للكثيرين في معرفة أن الحياة مؤلمة. وحين توجد الخيارات لا يكون في وسعهم إلا عمل القليل لمتابعة الخيارات المتاحة. إلا أن بعضهم يخرجون في رحلة إلى عالم الغيب؛ ويودون أن يحصلوا على الأهداف الدينية، وبالمعنى الأعم، على الخلاص. وقد لا يكون هؤلاء مفيدين لذواتهم وحسب، بل كذلك لغير المتحمِّسين للطريق الأشد تشدُّداً. وعلى سبيل المثال، ففي ثقافات بوذية كثيرة فإن الرهبان الذين يسيرون في مسار منقطع إلى الرهبنة يفيدون العلمانيين كذلك. والبوذيون العَلمانيون يحصلون في مقابل دعم الرهبان على سلعة الخلاص المركَّبة التي تُدعى الحَسَنة. وفي العوالم المسيحية كذلك، فإن القدِّيسين والشهداء، بالإضافة إلى الزعماء الدينيين الآخرين، كان يُظَنُّ أنهم مصادر الغوث. وكان أحد الالتزامات في المسيحية الباكرة وتمَّ إحياؤه عبر «الإصلاح الديني» هو إزالة أي قدر من الاختلاف بين الخبراء الدينين والمؤمنين العاديين. فكان على الأفراد، ذكوراً أو إناثاً، أن يتولُّوا المسؤولية عن أنفسهم في استجابتهم لنداء الإيمان الإلهي وفي عيشهم حياةً أخلاقية. وبلغة هذا الفصل، كان على كل شخص أن «يسافر إلى الغيب».

ولكن لم تكن هذه الرحلة ممكنة ضمن عالم أديان الخلاص وحدها، وإن كانت هذه الأديان تُبرزها بشدة. ففي الكثير من المجتمعات الأميَّة كانت توجد للأفراد فرصة لاكتساب رؤى جديدة لعالمهم يمكن أن تضع سياقاً للموت. فكيف يمكن للأفراد بواسطة طقوس العبور إلى سنِّ البلوغ، أو الوالدية أو الشيخوخة أو

عبر مراسم الدخول في الجمعيات السرِّية أو الزعامة الدينية أن يكتسبوا الإحساس بالتغيُّر والاختلاف. ويمكن إحراز الرؤى ورؤية الأحلام. وفي بعض الأحيان يكون في الطقوس العَرَضية للشامانية، مع شروع الخبير الطقسي في رحلة صوفية تستحثُّها الغيبوبة إلى مجال الأرواح، أن يكتسب البشر العاديون إحساساً بإمكانيات أكبر. وهذا الإحساس بالتغيُّر والاختلاف هو على وجه الدقة المشترك في الفكرة العامة عن التسامي أو «الرحلة إلى الغيب». وهذه التجارب توفِّر كذلك أفكاراً عن الموت واحتمال الآخرة.

الأمل والإيمان

إن فهم هذه الرحلات التجاوزية هو التعرُّف إلى التجارب القوية للعبور من مستوى للفهم إلى آخر حين تُعطى الحياة «العادية» الفرصة لتضمَّ السرَّ الخفيَّ والخشوع والعجب. فقد يصل المتحمِّسون للدين إلى إدراك أن الحياة هي، بالفعل، «غير عادية». وتاريخ الموت مثال مؤثِّر على عدم العاديَّة في هذه التجربة، ولكنه مثال يشتمل على ميل إنساني شديد إلى المغامرة – لتجاوزه الملامح المألوفة إلى الملامح المجهولة التي يقوِّيها الخيال. وتنهمك الديانة، والفلسفة، والعلم، والإيديولوجيا السياسية، كلٌّ بطريقته الخاصة، في عمليات تجاوز، عمليات انتقال من مستوى للمعرفة إلى آخر. وإحراز رؤية للأشياء أعلى مما وُجِدَ من قبل هو من أهم النشاطات الإنسانية؛ إنه أساس الحاجة الإنسانية إلى الفهم وأَجْرُها: حيث تسري في «الفهم» العقلي كذلك الرغبات الانفعالية في الإحساس بعقم العلاقة مع الناس والعالم الذي حولنا، بالإضافة إلى الرغبة في شكل ما لضبط عالم الناس والأشياء هذا والأمن فيه. وفعلاً، فإن خبرة الاستبصار التي تصاحب هذه التبدُّلات في المعرفة تُتَجاهَلُ إلى حدٍّ بعيد جدًّا في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ونادراً ما يكون الاعتراف بها في «الاهتداء» الديني مرتبطاً بتجارب يتمُّ اكتسابها من خلال التعليم، والاكتشاف، وأفراح الحياة وأتراحها.

أحد العوامل الرئيسية في النشاط الانفعالي الذي يحرِّض البحث الإنساني عن المزيد من المعرفة بعالمنا هو الإحساس بالأمل – ذلك الموقف من المستقبل الذي يسبق المعرفة الأكبر والرؤية التفسيرية الأوسع. هناك تفاؤل في الأمل الذي يغذِّي المجهود البشري فيما يُعْهَد به من بحث عن حلول لمشكلات حتى حينما تبدو عصيَّة على الحل. فالأمل يزيد احتمال أن يتغلَّب الأفراد وتتغلَّب المجتمعات على الأوضاع العصيبة وأن تبقى على قيد الحياة اليوم وحتى أن تكون أشدَّ تأهُّباً للشدة في المستقبل. ففي الأمل قيمة البقاء.

ويرتبط الأمل عموماً والإيمان الديني خصوصاً بعضهما ببعض ارتباطًا وثيقًا جدًّا ويمكن لهما أن يلتحما كذلك. وحين ألَّف القديس بولس تحليله الشعري المسيحي للمحبة في الفصل الثالث عشر الشهير من رسالته الأولى إلى أهل كورِنْثُس، تكلَّم عن الإيمان والرجاء والمحبة بنَفَس يكاد أن يكون واحداً، ولو أن نتيجته التحريفية هي أن «أعظم هذه الصفات المحبة»، وفي وسعه كذلك أن يقدِّم الحجة على أن «المحبة ترجو كلَّ شيء». ويعتمد الكثير على السياق لظهور هذه الظلال من التأكيد؛ وفي الظروف الدينية كثيراً ما يظهر أن الأمل إيمان، في حين أن الأمل في الأحوال الدنيوية يعبِّر عن الرغبة الإنسانية في الازدهار وكثيراً ما عُبِّر عنه منذ أواخر القرن العشرين على أساس «الروحانية». وواضح أن الأمل والإيمان جانبان في الحياة متشابهان إلى حدٍّ كبير.

وإحدى الملاحظات الثاقبة على مكانة الأمل في الحياة قد أتت من العالم الأنثروبولوجي برونيسلاف مالينوفسكي Bronislaw Malinowski الذي قدَّم الحجَّة على أن دور السحر هو «إضفاء الطقسية على تفاؤل الإنسان وتقوية الإيمان بانتصار الأمل على الخوف» (١٩٧٤:٢١). وفي حاصل الأمر، يمكن أن ينطبق ما قاله في السحر عموماً على جوانب دينية في سياقات يبلغ فيها التفاؤل البشري حدَّ البؤرة التي تمَّ جعلها طقسية: فيتماسك التفاؤل والإيمان في لفيف من قيم البقاء. وهذا التأكيد للأمل يتيح مقدِّمة ضرورية لأي تفسير

لتاريخ الموت. وما ذلك إلا لأن الموت هو من أقوى التحدِّيات للمعنى والمصير البشريين، إن لم يكن أقواها على الإطلاق.

ويشكِّل الأمل الدافع البشري إلى المعنى: إنه يغذِّي العمليات التي تسبِّب الإحساس بالتسامي في الحياة. فالإنسان، الواعي ذاتَه والمدرك عيشَه في عالم مشكوك فيه ومترع بالمجازفة والخطر المحتمل، قد وجد أنه من الممكن أن يواجه الحياة اليومية والمشقَّة بسبب هذا الموقف القائم على الممكن والشعور بأن الصعوبة يمكن التغلُّب عليها. وحقيقة البقاء ذاتها تبرهن على القوة الدافعة و«موقف الممكن» المنتزَع في فكرة الأمل. والأمل يضع العمل في الحاضر بنيَّة أن يحقِّق فائدة في المستقبل. ويقاوم الأمل اليأس، ذلك الشعور بالاستحالة الذي يغذِّي عدم الفعَّالية ويسمح للسلبية بأن تنتصر.

على أن الموت مهمٌّ بوجه خاص لأنه يُمِدُّ بسياق أول يواجه فيه الأمل الإنساني أزمنة كامنة، عندما يُصَدُّ الدافع إلى الحياة. وكما سنرى في الفصل الثاني، فإن موت الآخرين يشكِّل اللحظات الأولى التي يكون فيها الأفراد ميالين إلى الشعور بفقدان السبب في وجود الحياة وبانعدام قيمة الحياة: لماذا نستمر في الحياة في حين أن الذين جعلوها ذات قيمة مَضَوا؟ وما يحدث تماماً هو أن أعضاء المجتمع الأقل ابتلاءً ينقلون في زمن الفجيعة إحساسهم بالأمل إلى اليائسين. وفي أثناء الطقس المأتمي يقصُّ أناس قصصاً عن معنى الحياة ويؤدُّون طقوس التجاوز. وعبر النشاط الاجتماعي يتجلَّى الأمل عبر أشكال كثيرة، في الأساطير، والعقيدة، والشعائر الدينية والطقوس الكنسيَّة الرسمية، أو فعلاً، في الطقوس الدنيوية. وتندمج أعراف الحياة المتَّفق عليها مع الناس ومؤسَّسات السلطة في المجتمع لتقدِّم صورة للعالم وواقع الكون ذاته الذي ليس الموت فيه إلا جزءاً من كلٍّ أكبر. ويقف الأفراد المفقودون بين قوتين: من جهة تقدم حقائق الحياة البيولوجية الموت على أنه تفسُّخ مع ما يتضمنُّه ذلك من أن الحياة تنتهي – إنها حكاية تروى؛ ومن جهة أخرى، تقدِّم حقائق

الحياة الثقافية الموت على أنه ذو قوة كبيرة بدلالته. وعند الأكثرية العظمى من الأفراد أن المجتمع ينتصر والمفقود يأتي ليعيش حياة مستديمة ذات مقصد وأداء ما. إلا أن الأفراد في بعض الأحيان لا تقنعهم من الوجهة العقلية مزاعم المجتمع ومعتقداته؛ فقد يكونون منكسري القلب أو مقتنعين فلسفياً أن الحياة، في ماهيَّتها، خاوية من المعنى، مع أي تأكيد أن العكس غير صحيح.

أن نكونَ أو ألاَّ نكون

من المحتمل أن تكون هذه المسألة أكثر ما يتطلَّبه القرن الحادي والعشرون من مسائل. وكما سيُظهِر هذا الكتاب، فإن تاريخ الموت هو إلى حدٍّ كبير جدًّا تاريخ اشترك فيه الناس بالاعتقاد بنوع من الحياة بعد الموت. وعندما كان من الممكن ألا يعتقد أفراد بأي أمر كهذا بتاتاً، فإن عدم التمسُّك بمثل هذا الرأي كان استثنائياً بالنسبة إلى أي مجتمع. ومن الاستثناءات الكبيرة تلك المجتمعات التي تتَّبع الإيديولوجيا الشيوعية، كما سنرى في الفصل الثالث. وبينما نجد لدى بلدان كأفريقيا، والهند، وأمريكا الجنوبية، وإلى حدٍّ كبير في الولايات المتحدة، أعداداً كبيرة من الناس ذات اعتقاد ديني تقليدي قوي ومن المرجَّح أن تحتفظ بأنواع من الرؤى التقليدية الهندوسية، والمسيحية، والإسلامية للحياة بعد الموت، فمن المحتمل أن تحوِّل الطبيعة المستمرة للفكر الدنيوي في أوروبا وأجزاء من العالم المتطور حيِّز الموت إلى داخل التجربة الإنسانية. سوف نسبر هذا، وعلى الخصوص في الفصل الرابع والسادس والثامن.

المستقبَلات التقليدية

هكذا يرتبط الموت، بالنسبة إلى الكثيرين من الماضي، ومن المحتمل عند الأكثرية من الحاضر، بالهوية الإنسانية بوصفها جزءاً من رؤية للعالم، لأن المعتقدات توجد لتفضي بالناس إلى ما وراء الموت. والأمل يوجب الهوية الإنسانية ويقاوم الموت. ودافع الأمل الأساسي إلى المعنى يتطلَّع عبر عالم

غير كافٍ إلى موقع مناسب أسمى، وبعمله هذا، يستدعي أفكار التغيُّر والسرِّ والإحساس بالانتقال إلى ممكنات جديدة. وبعض جوانب الحياة الإنسانية تقوِّي هذا الاقتناع بأن أموراً أفضل قد تقع مقدَّماً. وعلى سبيل المثال، فإن الإصلاحات أو الإحياءات الدينية تُنعِمُ على الناس بالإحساس بصدق المعتقَد الديني وتضيف مسؤولية متزايدة إلى سلطتها. وعلى نحو مشابه إلى حدٍّ ما، فإن الحب الرومانسي، مثلاً، هو حب قد يبدو فيه أن الحياة والدنيا تتغيَّران، وهي تجربة لا تقتصر على حِقبة تاريخية لأي ثقافة على حدة كما كان يُفترَض فيما مضى (Jankowaik, 1995). ويمكن لدور الأحلام والرؤى، بالإضافة إلى استبصار بعض الكشوف العلمية والطبيعية التحويلية للاهتداء الديني، يمكن لذلك كلِّه أن يعزِّز الاقتناع بأن الحياة ذات سرٍّ خفيٍّ، وأن الأفراد أنفسهم هم مواضع التغيُّر. وعلى وجه الدقة، فإنه إزاء هذه الخلفية للحياة الإنسانية يمكن أن يُفهَم الموت؛ فهو لا يقف وحده.

النوع القلق

توجد كذلك خصيصة معيَّنة مثيرة للاهتمام تقترن بالتسامي وتؤثِّر في الموت. فالبشر، خلافاً للمخلوقات الأخرى كلِّها بمقدار ما نحن مدركون، يجدون خللاً لا فيما يتعلَّق بأنفسهم وحسب، بل كذلك فيما يتعلَّق بالعالم أيضاً. وعلى أحد المستويين يمكن فهم ذلك تماماً، لأن أموراً كثيرة في الحياة تُربِك وتُحبِط خططاً واضحة، ولكننا على مستوى آخر يُفضى بنا إلى رؤية نوع غير مرتاح مع بيئته الطبيعية، نوع يريد أن تكون الأشياء غير ما هي عليه. وتفسِّر أساطير كثيرة ذلك على أساس كيف ظهر جفاف أو جوع في بادئ الأمر، أو بالفعل، كيف ظهر الموت. **والإنسان العاقل**، هذا النوع القلق، يظهر أنه استكشافيٌّ بطبيعته. وامتداده انطلاقاً من أعضائه الأوائل، الذين من المحتمل أنهم كانوا في أفريقيا، قد عمر الكرة الأرضية ببيئاتها الكثيرة وأضاف إلى تلك المجالات المادية من غابات وسهول وصحارى رملية

وجليدية بيئات ذهنية جديدة – هي السماوات والفراديس وأماكن الجحيم ومحطَّات أسفار للولادة الجديدة على الأرض. ومن المعتقَد عند المؤمنين الدينيين أن هذه العوالم المتجاوزة موجودة، وقد أوحى بها الأرباب إلى أتباعهم. وبينما يرى الذين لا يؤمنون بتلك العوالم أنها نتيجة الخيال، فإنها تظل ذات أهمية كبيرة بوصفها تعليقات على الاعتقاد وخرائط للتجربة والانفعالات والعلاقات الإنسانية. لكن على الرغم من أنه من الممكن أن يكون الموت قد حثَّ على هذه المعتقدات بـــ«المستقبَلات التقليدية»، فهو ليس أمراً يمكن ببساطة أن يوصف ويصنَّف وينظر إليه باستهانة.

الموت مستقبلنا

إن الموت، خلافاً للأفكار الفلسفية والدينية الكثيرة، يؤثِّر في كلٍّ منا ونحن نواجه موت الذين نحبُّهم، ونميل إليهم، والمشاهير الذين كانوا لنا أصدقاء في الخيال، وجيراننا والذين نكرههم. يضاف إلى ذلك أن الموت، وإنْ كان مستقبلنا، فكثيراً ما يستغرق زمناً أن ندرك أنه يلوح لنا. وهنا، كما في أجزاء كثيرة من هذا الكتاب، أجد نفسي مضطرًّا إلى التعميم، على علمي كم من الخطورة والتضليل يمكن أن يكون في ذلك؛ ومع هذا، فإنني لتقديم شرح عام ما أمكن ذلك سأفترض أن الموت يواجهنا بأربع طرق: آ- بوصفه حزناً شخصياً شديداً، ب- موت الآخرين، ج- الإدراك الشخصي للموت، د- موتنا الفعلي. يواجه كلٌّ منَّا هذه التجارب بطرق مختلفة، وغالباً بتعاقبات مختلفة تماماً.

التاريخ السِّيَري الذاتي للموت

من المرجَّح في أعمِّ الأحوال أن يواجه الشخص الموت أولاً بوصفه «موت الآخرين». يسمع الأطفال الناس يقولون إن أحدهم قد مات؛ لن يعودوا يمارسون حياتهم، إلا أن هذا ضئيل التأثير. وهو شديد الشبه بشيء من معلومات عامة عن الجماعة. كذلك فإن الناس «يموتون» في التلفزيون وفي الأفلام كلَّ

يوم. وهو أمر خال من التأثير المهم كذلك إلى حدٍّ بعيد. ثم يموت شخص عائلي؛ فإذا كان قريباً بعيداً كاد الموت أن يشبه «موت الآخرين» تقريباً باستثناء وجود شخص من الأسرة وثيق الصلة به يُظهِر الآن درجة من الانفعال تجاه الموت. وقد يكون الطفل، مثلاً، مدركاً أن أحد والديه مضطرب بسبب موت الخالة/العمَّة، وهي خالة/عمَّة منفصلة نسبياً من الوجهة الانفعالية عن الطفل. فيصبح انفعال الأسى عند الآخر تجربة معرفية. مع هذا، فحتى ذلك هو تأهُّب قليل نسبياً لليوم الذي يكون فيه الطفل، وربما هو الآن بالغ ولديه أطفاله أو أطفالها، يعاني من فقدان أحد الوالدين، أو الزوج أو الزوجة أو حتى طفلهما. وكما سنرى في الفصل الثاني، فإن الفقدان يتباين بطرق كثيرة، ولكن يوجد شيء من الأسى الذي يضيف بُعداً جديداً إلى تجربة الشخص الحياتية. ومن شأن الكثيرين أن يوافقوا على أن الحياة قبل الأسى والحياة بعده مختلفتان. حتى الأفراد الذين أمضوا كثيراً من حياتهم يعملون مع الأشخاص المفجوعين بالفقدان أو مع الموتى، كالمشرفين على الجنازات أو كهنتها، يروون كم فاجأهم أنهم، هم أنفسهم، قد فُجعوا بفقدان أعزائهم. ولا يمكن استباق هذا الفقدان؛ وليس في الممكن «التدرُّب» و«التأهُّب». ومع ذلك، فحتى هذا النوع من التجربة قد يكون مختلفاً عمَّا أطلقت عليه على نحو فضفاض «الإدراك الشخصي للموت»، وهو مصطلح يصف تلك اللحظة أو الفترة التي يكتسب فيها الفرد درجةً من استبصار أنهم، كذلك، سوف يموتون. ويوجد هذا النوع من الإلماع إلى الموت بوصفه طيفاً شمسياً، من استشعار خفيف نسبياً أن ما وقع الآن لشخص يحبُّه المرء سوف يحدث له أيضاً، عبر الموت قريباً. وعند بعض الناس قد يأتي استشعار «الإدراك الشخصي للموت» مع السن، ولا سيما سن الشيخوخة، فلا يُدرَك على أنه مشكلة رهيبة. ويظهر في الذهن عند الآخرين، وغالباً في منتصف العمر، بوصفه استشعاراً جديداً للإدراك الشخصي لا يشبه أيَّ شيء خَبَرَه من قبل، وقد يكون وقد لا يكون مزعجاً. وسوف يجري البحث في هذه الاستجابات المتباينة بتفصيل أشد في الفصل الثاني، وهي تُحدَّد هنا لتأكيد أن تاريخ الموت يشتمل على تواريخ لا تُحصى

لملايين السِّيَر الشخصية التي لا يسعنا إلا أن نلاحظ أوجُه اختلافها ونأمل أن يكون من الممكن التعرُّف إلى أوجُه شبهها موسَّعاً. أما الموت ذاته، فلا يمكن أن يقال فيه إلا القليل مادام تجربة شخصية، ولو أنه قد يكون مع الشخص المحتضر أشخاص آخرون في وقت الموت. وهذا ما سوف نعود إليه في الفصل السابع.

مناهج المقاربة

على الرغم من أن ما قلناه إلى الآن لم يكن معنيًّا بمسائل المناهج المتميزة في مقاربة موضوعنا، فمن المفيد جذب الانتباه إلى الإسهامات المتنوِّعة التي قدَّمتها فروع معرفية أكاديمية في دراسة الموت. والمقاربات التاريخية تتَّبع سير المواقف المتبدِّلة من الموت وتقدِّم بمعنى واضح جدًّا «تواريخ متعدِّدة للموت». وفيليپ آرييس Philippe Ariès واحد من المشاهير وتحليله للموت في المجتمعات الأوروبية يأخذ شكل ضربات الفرشاة الواسعة، ويبدأ بالموت منظوراً إليه على أنه أمر طبيعي ولا مناص منه؛ وهو ما وصفه بأنه «موت أليف». ثم يشير إلى فترة طويلة بدءاً من القرن الثاني عشر أصبح فيها الموت أكثر فردية قبل أن نصبح في القرن الثامن عشر مهتمين بموت الآخرين بدلاً من موتنا. ورأى في القرن العشرين أنه زمن صار فيه الموت شيئاً «لا يسمَّى» (١٩٧٤). واستعراضه الواسع لا يُقدَّر بثمن، غير أنه يحتاج على الدوام إلى إتمامه بتحليلات مفصَّلة لقرون معيَّنة، كما هو الأمر، مثلاً، في دراسة جون وولف John Wolfe لنماذج الحزن الشديد في بريطانيا العظمى في القرنين التاسع عشر والعشرين (٢٠٠٠). فقد أظهر كيف أثَّرت وفيات مشاهير الجنود والساسة والأشخاص الملكيين وجنازاتهم في الأمة وساعدت على صياغة تجربة الأفراد العاديين في أساهم الأهلي.

ويغلب على المقاربات الفلسفية أن تعكس خلفياتها الثقافية إلى حدٍّ كبير وتبحث في السبل التي يمكن أو يجب أن يستجيب بها الوعي الذاتي لواقعة الموت. وعلى سبيل المثال، فإن مارتن هَيْدغر Martin Heidegger (1889-1967)، يحلِّل

ما لواقعة موت الآخرين ولإدراكنا أننا، أيضاً، سوف نموت من أثر على موقفنا من الحياة (١٩٦٢). فنحن يمكن، بالفعل، أن نصل إلى أن نعيش إبداعياً، بمعرفتنا أن جزءاً من طاقتنا على العمل وإنجاز الأشياء من المحتمل أن يقصِّر. وذلك النوع من البحث الإيجابي عن هيكل من أجل رؤية الموت قد عارضه جان بول سارتر الذي لم يستطع أن يرى أن الموت يمكن أن يساعد على توفير أي معنى للحياة (١٩٥٦). وببساطة زاد الموت بطرق عدة من رؤيته أن الحياة منافية للعقل. وتظل الحياة وكذلك الموت خارج السيطرة الإنسانية، وإنه في الانتحار وحده، مثلاً، يمكن للفرد أن يحاول الإتيان بشيء من السيطرة على ذلك. ومع هذا، يعتقد آخرون أن نوعاً من التسامي على الموت ممكن من خلال المحاجَّة الفلسفية (Metzger 1973).

وتوفِّر الرؤى اللاهوتية للموت سبيلاً من أوسع سُبُل المقاربة، وذلك إلى حدٍّ كبير لأن الأديان قد وفَّرت الوسيلة الرئيسية للتعامل مع الموت في المجتمعات البشرية. وتمتلك كل ديانة كبيرة من أديان العالم مجموعة خاصة بها من علوم اللاهوت أو التأمُّلات الصورية في فكرة الإلهي أو العلاقات الإلهية–الإنسانية. وقد كانت مسألة قهر الموت كلها شاغلاً مهيمناً في المسيحية بفكرتها عن القيامة من بين الأموات، وكذلك في أجزاء من اليهودية والإسلام. وحبَّذت الهندوسية والبوذية والسيخية جانباً من جوانب التقمُّص، لعله يشمل عَوْدًا للتجسُّد على أساس الإنجاز الأخلاقي الفاضل ويستبق انعتاقاً نهائياً من القوة الحياتية. ومع ذلك فإن الديانات الأسبق هي الزرادشتية في بلاد فارس والأديان القديمة في مصر وبابل التي لها تأمُّلاتها في مصير الروح بعد الموت. وتاريخ لاهوت الموت هو كذلك مرتبط بطقوس الموت ارتباطاً حميماً لأن الموت، عند الأديان، ليس ببساطة أو في الدرجة الأولى مسألة تأمل فلسفي، بل هو مسألة حدث طقسي وربطٍ لأوسع تجارب العبادة بحالة الموت الخاصة. إذن، إن تاريخ الموت ضمن المنهج اللاهوتي يصير كذلك تاريخاً لطقس الموت، وهو أمر سوف نقاربه في الفصل الخامس.

وأسهم علما الأنثروپولوجيا والاجتماع بقدر كبير في تاريخ الموت بطريقتين رئيسيتين. فمن خلال الدراسات المفصَّلة للشعوب الأميَّة ظهرت معلومات جديدة حول مسألة كيف تعاملت مع الموت مجتمعات من دون تواريخ مكتوبة، ثم من خلال المنهج المقارَن تعرَّفت إلى بعض الملامح المشتركة للحداد والشعائر الجنائزية وقدَّمت بعض النظريات المثيرة للاهتمام الشديد في تفسيرها. وأظهر هذان العلمان الاجتماعيان على وجه الخصوص كيف ترتبط هوية الفرد بمجتمع أوسع، بما في ذلك مجالات الأسلاف والأرباب، وكيف تتبدَّل هويات الناس عبر موت كل عضو في المجتمع. وقد سُبِرت هذه المسائل بشيء من التفصيل في الفصل الثالث. وفي بعض الأحيان يقدِّم علماء الأنثروپولوجيا ملاحظات أشد مباشرة، كما حين أدلى إدموند ليتش Edmund Leach بالحجة على أننا في التضادَّات والترابطات التقليدية بين الليل والنهار والحياة والممات نرى «الدين يحتال علينا حتى نعتقد أن الموت هو أوان الليل وعلى هذا النحو يقنعنا أن الحوادث غير المتكررة هي حقًّا حوادث متكررة» (١٩٦١:١٢٦).

وركَّز علم النفس أكثر على الأفراد وقوى الحركة الداخلية في الهوية الشخصيَّة في علاقتها بالموت. وكان اهتمامه الأكبر بالطريقة التي يصبح بها الأطفال مرتبطين بآبائهم وبعدئذٍ بالآخرين ثم بالطريقة التي نتغلَّب بها جميعاً على فقدان العلاقة الذي يحصل بالفجيعة. والأسى، بوصفه شرط فقدان العلاقة، قد دُرِسَ بإسهاب، كما سنرى في الفصل الثاني. ويهتم الجانب الآخر لسيكولوجية الموت بالخوف من الموت، ولكن هذا الجانب يجعل علم النفس على علاقة وثيقة بالعلوم الاجتماعية الأخرى، وكذلك باللاهوت والفلسفة في المهمة الصعبة جدًّا لرؤية كيف تعمل الأنواع المختلفة من التأثيرات عملها في مجتمعات مختلفة.

وسوف نُولي كذلك الآراء الصادرة عن أصحاب المذهب الإنساني والدنيوي باهتمام مناسب في الكتاب جميعه. وبينما ليست هذه الآراء ما يمكن

أن يُعَدَّ من مناهج الدراسة الأكاديمية المتميزة فإنها تتصل اتصالاً وثيقاً بفروع معرفية كثيرة، وهي مهمة بوصفها آراء الحياة المعاصرة. وسيغدو هذا الأمر واضحاً بصفة خاصة في إعمال الفصل الرابع الفكر في علم البيئة، والفصل السادس في الذاكرة، وفي تأمل الفصل الأخير لمستقبل الموت. والمقاربات الأخرى التي تظهر في كلِّ هذه الفصول تتضمن مقاربات الفن البصري، والموسيقى، والأدب، والهندسة المعمارية، بوصفها جميعاً تعبيرات عن الإبداع الثقافي وعن الانشغال الإنساني بالموت.

كلمات ضد الموت

هكذا فإن التاريخ والفلسفة واللاهوت والأنثروپولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس، وكذلك الأعمال الفنية البصرية والموسيقية والمعمارية، تؤدِّي كلها دوراً مزدوجاً في كتابنا. فهي على أحد المستويين تسمح لنا بأن نتَّخذ موقفاً منفصلاً قليلاً، وأن نقف، إذا جاز التعبير، في الخلف من الموت وأن نرى كيف يمكن لنا أن نَنشد فهم فنائنا. على أن هذه الفروع المعرفية، على المستوى الآخر، هي ذاتها استجابة إنسانية للموت، تسمح للأفراد أن يقاربوا أهم المسائل الأساسية قاطبة وأن يتغلَّبوا عليها. وفي الممكن اعتماداً على وجهة نظر الفرد الفكرية ومعتقَده أن تفضي مقاربة أو أخرى من هذه المقاربات إلى توفير الأساس لفهم الحياة والموت. وتوفِّر هذه النظريات ما أسمِّيه «كلمات ضد الموت»، وهي عبارة استخدمتها أساساً لكتاب سابق هو «الموت طقساً ومعتقداً» (Davies 2002). وفي الفصول التالية، ولاسيما في الفصل الرابع، سوف أستخدم هذه العبارة توصيفاً مختصراً للطريقة التي يستخدم بها البشر اللغة لئلا تكون للموت الكلمة الأخيرة. والبشر، بوصفهم واعين ذواتهم ومستخدمين للُّغة وفاعلين إبداعيين في اللغة، يعبِّئون أهم أداة لديهم – وهي اللغة – للاشتباك مع الموت: فكثيراً ما تُعبَّأ وكأنها سلاح في وجه عدوٍّ. ولكن تبدو الكلمات في بعض الأحيان وديِّة ومرحِّبة بالموت، ويجب عدم تجاهُل ذلك أيضاً.

الأسطورة مرة أخرى

على حين لا يوجد سبيل واحد يفضَّل على كلِّ السبل الأخرى في مقاربة تاريخ الموت، فمن المفيد أن نخصَّ بالذكر أن الموت في الكثير من التاريخ البشري قد جرى فهمه عبر الأسطورة. وكما بدأنا هذا الفصل بالأسطورة، فإننا ننهيه كذلك بالعودة إلى القصص التي تفسِّره على أساس الانفعال البشري والقِيَم الاجتماعية. والأسطورة تشبه النظريات الأكاديمية الصورية مادامت كلها ليست إلا حصيلة إبداعية للتعامل البشري مع المسائل الحياتية الأساسية. ومن المحتمل أن أقدم الصيغ المكتوبة لملحمة جلجامش تنتمي إلى زمن بعيد قبل المسيح بُعدَ الزمن الذي نعيش فيه الآن بَعده؛ ومع ذلك، فعبر فسحة الآلاف الأربعة من السنوات، فإن موضوعات الصداقة والمحبة والارتباط والفقدان والإشعار بالموت، والرغبة في الحياة الأبدية وإدراك أنها لا يمكن أن تحصل إلا في الآثار التذكارية المنحصرة في الأرض هي موضوعات حقيقية كما كانت دائماً. وعلى حين أن ملحمة جلجامش البابلية ليست قصة معروفة على نطاق واسع، فإن الأساطير والنظريات التي ركَّزت على أن الروح شيء متميِّز من الجسد، وهي فكرة أخذت شكلاً مؤثِّراً جداً في الفلسفة اليونانية، قد صارت عميقة التأثير في إنشاء رؤى الحياة بعد الموت. ويمكن أن يقال الكثير حول رحلات الموتى اليونانية، كما في «**كتاب الموتى**» – الكتاب الحادي عشر في ملحمة هوميروس «الأوديسة» – الذي يوضع فيه أوديسيوس في مغامرة سفره وسط مخاطر كثيرة ويصل إلى أرض الموتى. هنالك تحتشد حوله أرواح الموتى، مُحدِثَةً جلبة صاخبة، كاشفة ما اتَّخذه موتها من أشكال عديدة. وأوديسيوس قد تنبّأ له موته – «بعيداً عن البحر، موت لطيف... ستموت بأمان في الشيخوخة، يحيط بك أناس أثرياء» (Homer 1991, 11:135). وهنا يقابل كذلك الكثير من الشخصيات العظيمة في العالم الأسطوري وكذلك أصدقاءه الأموات وأمَّه التي ماتت بعد أن غادر البيت والتي تقول له إن قلبها قد تحطَّم شوقاً إليه، إلى ابنها المغامر، الذي

سبَّب موتها. ليس هناك ما يجذب في هذه الشبحية بعد الموت التي يمكن لسكانها أن يظلُّوا يتمنون، كما تمنَّى إلــپينور، رفيق أوديسيوس في السفر، أن يُحرَق جسدُه ويوضع رماده في رابية يدلُّ عليها مجذافه: إن موت إلــپينور مصادفةً من سقوطه من أحد السطوح تحت تأثير الإسراف الكحولي قد تركه ميتاً، ولكن من غير أن يدفَن حيث تركه رفاقه على عجل.

وفازت أفكار يونانية مشابهة بأساس أشد تأثيراً عند أفلاطون الذي جمع بين المحاورات الفلسفية والقصص الأسطورية ليضفي مادة على فكرة خلود الروح. فيبحث أفلاطون في «**الجمهورية**»، مثلاً، في خلود الروح على أساس أنه لا يمكن حتى لسوء الأخلاق أن يقضي عليه (Plato 1974: 447-55). ويشرح وجهة نظره من خلال أسطورة عن شخصية بطل – اسمه «إرْ» – يموت في الظاهر ولكنه ينال ما من شأنه أن يُدعى اليوم تجربة قريبة من الموت. وعلى الرغم من أنه في الظاهر قد مات في المعركة، فإن جسده غير المتفسِّخ يُنقَل إلى البيت، ولحسن الحظ، يستيقظ وهو على كومة حطبه الجنائزية التي كان سيحرَق عليها، ويروي عن رحلته إلى «مكان غريب عجيب» حيث يقعد قضاة فوقهم هوَّتان وتحتهم هوَّتان. وتمر الأرواح صعوداً وهبوطاً، يأتي بعضها من رحلته في الألم ألف سنة تحت الأرض ويأتي بعضها الآخر من مباهج السماء في العلياء. لديها الفرصة في أن تعيش مرة أخرى في أجسام حيوانية أو بشرية من اختيارها. وهي تفعل ذلك وفقاً لطبيعتها وفضيلتها. أجاكس، مثلاً، يختار أن يكون أسداً لأنه كان خائب الرجاء جدًّا في حصيلة حياته الإنسانية وانتحر. وعلى هذا المنوال فإن أغاممنون، الذي قتلته زوجته كليتمنسترا فيما مضى من الزمان، قد صار عُقاباً.

وراء اليونان، كانت فكرة الروح الخالدة مهمة كذلك في الأديان الفارسية والمصرية والهندية القديمة وهناك احتمالات حقيقية أن يكون اليونانيون قد تأثَّروا بتلك المنظورات. ولكن ليس من الضروري ألا نبحث إلا

عن عناصر الاتصال التاريخي بين الثقافات بمقدار ما يتعلَّق الأمر بالأرواح، لأن جلَّ المجتمعات قد أنشأت فهمها لقوة حياتية تستمر بعد أن يموت الجسد. ويرتبط هذا، مثلاً، بالمجتمعات الآسيوية الشرقية والأفريقية الكثيرة التي يؤدي فيها الأسلاف دوراً مهماً في المجتمع وتكون الطقوس الجنائزية فيها هي بعينها الوسيلة التي توصل الروح في رحلتها وراء هذا العالم إلى عالم الأموات المؤتلف وإن يكن مختلفاً. ولكن لم تعتنق كل المجتمعات معتقدات قوية بالحياة بعد الموت؛ وبالفعل، فإن جلجامش بواقعيته الدنيوية على تضادٍّ واضح مع ما كان في مصر من فن معماري واسع المدى وكهانات ولاهوت في الحياة بعد الموت. وتمكَّنت بعض الديانات، كما هو الأمر مع اليهودية، من توحيد النظرتين تماماً وتبدَّلت مع الزمن. واليوم يتبدَّل الكثير حين يفسِّر الناس العالم بطريقتين تختلفان باطِّراد، وهذه التبدُّلات تؤثِّر في الطريقة التي نقارب بها الموت.

الفصل الثاني

الحزن العذب على الفراق

لئن أخَذَنا جلجامش إلى أقدم المسرودات المكتوبة عن الأسى الإنساني، فإن جثث التشيلي المحنَّطة تأخذنا في تعامُلها الطقسي مع الأموات إلى ما هو أبعد من ذلك قِدَماً. فمنذ ما يقرب من خمسة آلاف سنة قبل المسيح لم يكن سكان تشينتشورُّو Chinchorro الساحلية التي نطلق عليها الآن «تشيلي» يحنِّطون أمواتهم فحسب بل كانوا كذلك يحتفظون بهم مدَّة من الزمان بين الأحياء. ولعدم امتلاكهم لغة مكتوبة تتعذَّر معرفة المقصود من هذه الممارسات، ومع ذلك، فقبل أن يبدأ المصريون بتحنيط موتاهم بألفي سنة، ظهر أن جماعات الصيادين القدماء هذه على امتداد المحيط الهادي قد قامت بتحنيط أعضاء مجتمعها كافة. ومهما كان معنى الفراق هنالك، فقد احتفظ الأحياء بأجساد الأموات، وفي جملتهم الأطفال الصغار الذين تقلُّ أعمارهم عن السنة الواحدة، واضعين عليهم أقنعة ذات أسلوب واحد بوصفها أغطية للوجوه. هذا وفي جماعات مجهول فيها العام الذي يتصدَّر بقية الأعوام في معدَّل الموت المرتفع، كان متوسط العمر المتوقَّع يقارب ٢٤ سنة، ومعظم الناس يعيشون بين ١٥ و٣٠ سنة، ولكن بعضهم يتجاوزون أربعين سنة. ويبدو ذلك في أي جماعة من الجماعات التي كانت صغيرة نسبياً مما من شأننا أن ندعوه الآن شعباً شابًّا كأن الجماعة كان يوسِّعها إدراجُ الموتى.

هذه الجثث المحنَّطة منحت العالم الأنثروبولوجي برناردو أرِّياثا Bernardo Arriaza، الذي ساعد على الكشف عنها «شعوراً بالتواصل مع الماضي»، وكذلك «إدراكاً أن كل البشر، في الماضي والحاضر، يشتركون في الألم الذي يسبِّبه فقدان شخص محبوب» (Arriaza 1995: xiii). وكما تساءل ما هي حقاً «الانفعالات التي عاناها التشينتشوريون عند موت شخص في جماعتهم»، فإننا نقارب في بقية هذا الفصل مسألة الفقدان والأسى باستكشاف الوجه المزدوج للموت الذي كان، في الشطر الأكبر من التاريخ البشري، ينظر إلى حالات الموت التي سبقته بأسى كأنه قد تحوَّل منذ حين وبما يبعث على الأمل إلى مصير نهائي. إننا نقوم بهذا بتطبيق علم النفس واللاهوت كليهما بوصفهما طريقتين في تفسير التجربة الإنسانية ومعنى الحياة، لأن الموت لا يقتصر على كسر علاقاتنا بالآخرين وابتعاث الأسى، بل يثير كذلك السؤال الذي فحواه كيف تحدِّد الطريقة التي تعاش بها الحياة معناها ودلالتها النهائية. وهذا مهمٌّ بوجه خاص بالنسبة إلى الأمداء الواسعة من الثقافات البشرية التي افترضت حياةً بَعْد الموت قائمة على مسار أخلاقي يجري اتِّباعه على الأرض.

العلاقات والموت والمصير

من خلال العلاقات الإنسانية نصل إلى الشعور بهوِّيتنا ومن خلال فقدانها نصل إلى معرفة الأسى. وبلغة تقليدية، فقد كان الناس عبر عضويتهم في جماعات دينية لها علاقة ما بالإله يكتسبون إحساساً بالخلاص أو يخشون اللعنة إذا انقطعت تلك الرابطة. وكانت السيطرة على الآخرة تميِّز ثقافات دينية كثيرة وتخوِّل حراس أبوابها السلطة. ومن شأن الذين تمسَّكوا بإيمان صادق وفقاً للصيغ المرسومة أن يفوزوا بالمنافع في الحياة بعد الموت. وفي القرون الباكرة للمسيحية، عندما كانت العقيدة تترسَّخ، صارت شهادات الإيمان مهمَّة على وجه الخصوص بوصفها صياغات للاعتقاد الدقيق ووسيلة لتحديد أعضاء الجماعة. وشهادة الإيمان للقديس أثناسيوس من القرن الرابع،

المهمة عند الكاثوليك وبعض الكنائس الـــپروتستانتية، تبدأ في الترجمة هكذا في «كتاب الصلاة المشتركة» في الكنيسة الأنغليكانية:

«من سينجو: من الضروري قبل كلِّ شيء أن يتمسَّك بالعقيدة المسيحية. وأي عقيدة لا يحافظ عليها المرء كاملة وغير مدنَّسة: فمما لا ريب فيه أنه سيهلك إلى الأبد.»

هذه اللغة القوية ذاتها تعلن «إنزال الحُرُم» anathema، هي إعلان رسمي بحق حالة الأشخاص الذين لا يؤمنون ببعض العبارات العَقَديَّة التي تعبِّر عن الحقيقة الدينية النهائية. وحالة الحرم أو اللعنة هذه يمكن حتى أن تتحوَّل إلى حرمان كنسي يجريه، تقليدياً، أسقف [أو مطران] مع إثني عشر كاهناً، وتكون شموعهم كلها مرميَّة على الأرض عند حدوث الحرمان. وارتبط ارتفاع الشعائر القوية بما يناظره من الدرجة العالية من سيطرة الكهنة على جمهورهم. ويحلُّ الاعتراف والغفران في الصميم من النظام الديني ومن طاعة سلطة الكنيسة. وتسويغ هذا الموقف، المستمد من كلمات يسوع التي قالها لتلميذه بطرس، قد أصبح دستوراً لخلفاء بطرس: ونصَّ على: «سأعطيك مفاتيح ملكوت السموات، وكل ما تربطه على الأرض سيكون مربوطاً في السماء، وكل ما تفكُّه على الأرض سيكون مفكوكاً في السماء» **(متَّى ١٦:١٩)**. ويمكن تلمُّس الخطأ حتى في العقيدة والممارسة، كما هي الحال، مثلاً في مطاردات السَّحَرة في القرنين السادس عشر والسابع عشر عندما جرى امتحان الذين ظُنَّ أنهم عقدوا اتفاقاً مع الشيطان وقُتل الكثير منهم. ولا ريب أن من شأن موتهم أن يفيدهم في الخلاص النهائي لأرواحهم. وبهذا المعنى، لا يمكن أن ينفصل تاريخ الموت في تلك الحقِبْة من التاريخ الأوروبي عن تاريخ سلطة الكنيسة واستخدامها فكرة العقيدة الحقيقية أداةً للسيطرة على مصير الناس في الأرض وفي السماء. وهذا الأمر شديد الوضوح في الممارسة الكاثوليكية لـــ«مسحة المرضى» التي يقوى بها المحتضرون على رحلتهم إلى الموت وعبر الموت.

الروابط العائلية

صادقت الكنيسة على العضوية في المجتمع عموماً عبر أمور طقوس الزواج، على سبيل المثال. وبالفعل، نكاد لا نستطيع أن نُفْرط في تأكيد سلطة الأُسَر في تكوين حالات الانتماء الانفعالية الضمنية وغير المنطوق بها التي تندمج مع الرؤية العقلية الصريحة للذين يصنعون إحساسنا بالهوية والمصير. وكثيراً ما تَعِدُ الثقافات التي امتدَّت آلاف السنين بجماعة خالدة بإنعامها على الأفراد بالتعقيد والطبيعة متعدِّدة المستويات التي تجعل كل شخص معجزة صغيرة. ويؤثِّر استقرار المجتمع وحجمه في الهوية وطبيعة انتمائنا إليه، مادام الذين يعيشون حياتهم كلها في قرية صغيرة ولا يعرفون إلا العشرات من الناس، من غير المحتمل أن يكون لديهم ذلك الإحساس بالذات كما هو لدى الناس الذين تجعلهم حياتهم الحركية السريعة على اتصال بالمئات بل الآلاف من الناس في مدى عمرهم.

في القرون الأخيرة، صار الزواج مؤسسة ممدوحة ومقدَّرة في معظم المجتمعات المسيحية الغربية، وعلى النقيض من العبارة العامة في طقوس العرس القائلة بأن تظلَّ الرابطة «حتى يفرِّق بيننا الموت»، فإن الكنيسة تتحدث كأن السماء ستكون مكاناً للمشاركة المستمرة. وكثيراً ما كانت التعبيرات عن الأسى تُلمِّح إلى اجتماع شمل سماوي، كما تعبِّر نقوش لا تُحصى على أحجار القبور. وفي المجتمع الحديث، زوجيِّ الصحبة، كلما قويت فكرة الحب الرومانسي والإخلاص المشترك اشتد حزن الفراق، ولو لم يستغرق غير مدة من الزمان. ولكن في بداية القرن الحادي والعشرين، تجد في المجتمعات الكثيرة ما بعد المسيحية أن الزواج مدى الحياة يندر باطِّراد. ويتحدث الناس عن الزواج الأحادي المتوالي، في حين يشهد الطلاق بقطع العلاقات في غضون حياة تزداد طولاً. وبالفعل، فإن فكرة لزوم أن يُمضي المرء حياته بكاملها على الأرض، ناهيك بالخلود، مع شريك المرء الأول لا تجتذب تأييداً

شاملاً. ويدل هذا المثال بعض الشيء على مسألة كيف يتوازى تاريخ الموت مع تاريخ العلاقات الإنسانية.

الجحيم والحياة والعمل

أثَّرت تبدُّلات أخرى كذلك في أفكار الخلود، ولا أدلُّ على ذلك من الجحيم. فقد حافظ اللاهوت الكاثوليكي والـــپروتستانتي على فكرة الجحيم قروناً، تعزيزاً لعقائد المسيحية وعوناً على تثبيت القيم الاجتماعية. وهدَّد الجحيم الفاسقين، في حين قامت عقيدة المَطْهَر بتفهيم حالة تتحسَّن فيها الأرواح أخلاقياً من أجل اللقاء الأخير مع الله. وساعد هذا الوعد النهائي من السماء على توفير إطار لممارسة الصلاة والتوبة، ومن العسير، مثلاً، أن نفكِّر في مسيحية قروسطية من دون الرجوع إلى تهديد الموت الذي يُطِلُّ على الآخرة على الرغم من المعتقدات الرسمية بالنعمة، والمحبة، والمغفرة. ومع أن إحدى نتائج الإصلاح الديني هو الاعتقاد بأن الأشخاص الذين اصطفاهم الله سوف ينجون من المطهر لينعموا بمتع عبادة الله، فإن هذا لم يكن يزيل على الدوام الإحساس بالقلق بسبب الموت والآخرة، كما يكشف الاستخدام الـــپروتستانتي لفكرة القضاء والقدر.

وتمسَّك الـــپروتستانتيون الذين تمَّ إصلاح موروثهم، ويمثِّلهم جان كالڤان[١] Jean Calvin (1509-64)، بعقيدة القدر المزدوج، التي وفقاً لها قد أقرَّ الله حكماً أبدياً يقسم البشر إلى ناجين وملعونين. ولا شيء يمكن أن يبدِّل وضع المرء ولا أحد يدري حقيقةً إلى أي جماعة ينتمي. وكان هذا الأمر بالنسبة إلى المؤمنين المكرَّسين إجهاداً إشكالياً. وكان السبيل إلى الخروج من هذا التنافر هو ما يصفه

---

(١) جان كالڤان لاهوتي فرنسي إصلاحي ومن أشد المتمسكين بعقيدة القضاء والقدر. وبما أنه فرنسي فهكذا يُكتب اسمه، ومن الخطأ كتابته على الطريقة الإنجليزية «جون كالڤن» John Calvin، كما يفعل بعضهم. (المترجم)

ماكس ڤيبر Max Weber بـ«الأخلاق الـپروتستانتية»، وهي تدبير وحَّد جانبي الحياة اللاهوتي والأخلاقي. فمن جهة، زعم الناس لاهوتياً أن الله أنعم على من اصطفاهم: فقد سبَّب أن تزدهر نشاطاتهم. ومن جهة أخرى، كانوا يَنشدون أن يعيشوا حياة مكرَّسة، فلا يبدِّدون وقتاً ولا مالاً، وضَمِن ذلك أن يزدهروا. وكان هذان الخيطان الفكريان، وإن لم يتأسَّسا رسمياً في منطق عقيدة القضاء والقدر، قد تضافرا بطريقة أرضت الناس. وعلى الرغم من بعض المنتَقدات، يرى بعضهم أن هذا اللفيف من الأفكار هو الأساس في نشوء الرأسمالية في أوروبا الغربية، ولاسيما في هولندا. وبهذا المعنى العَرَضي فإن تاريخ الموت قد شمل كذلك، إلى حدٍّ ما على الأقل، تاريخ التجارة والتطور الاجتماعي. وببداية القرن الحادي والعشرين، صارت صيغة أخرى لموقف «الإنعام الإلهي» قوية على نحو لا يصدَّق في أمريكا الجنوبية، من خلال ما يُطلَق عليه «إنجيل النجاح». وهذا يعمل بعيداً تمام البعد عن أي اعتقاد بالقدر المزدوج ويرتبط أوثق الارتباط بالاعتقاد بنصر الله على الموت عبر قيامة المسيح من بين الأموات ورغبته في أن ينتصر المؤمنون أيضاً على صعاب حياتهم، وفي جملتها الفقر الاقتصادي النسبي، قبل حياتهم المقبلة في السماء والخالية تماماً من أي كدر، ومن المؤكَّد بعيداً كل البعد عن أي فترة في المطهر.

فلسفة الأخلاق الدنيوية والفقدان

على الرغم من أن الكثيرين في أوروبا وغيرها يعيشون، خلافاً لذلك، وفقاً لرؤية للعالم أكثر دنيوية بكثير، فإنهم يجدون كذلك أن الهوية تنضفر مع العمل والموت. وقد حلَّ الصعود السريع لفلسفة الأخلاق الدنيوية بوصفها أساساً لتكوين القرار الأخلاقي والعيش في عالم اليوم المعقَّد، إلى حدٍّ ما، محلَّ اللاهوت بما هو طريقة لفهم الظرف الإنساني. وإحدى الصيغ الدنيوية للأخلاق البروتستانتية واضحة عند الأفراد الذين يستحوذ عليهم وسواس العمل والذين هم مثال مفيد على الأسلوب الذي تتفاعل فيه المواقف من الموت

والعمل والحياة. وليس من غير الشائع عند هؤلاء الأفراد أن يركِّزوا جلَّ طاقة حياتهم على العمل والإنجاز، خالين تماماً من أي تطلُّع إلى مثوبة أبدية، بل يقومون بذلك على سبيل الترسيخ المهم لهويَّتهم وحصولهم على المعنى في الحياة. ثم تُوقِفهم في طريقهم أزمة ما – مصاب قريب أو مرض شخصي خطير – وتثير إعادة النظر في الحياة. وكثيراً ما تكون أهمية قيمة الموت في العلاقات مع الآخرين واضحة عندهم الآن. وبالفعل فإن «قيمة الوقت» و«قيمة الحياة» يشبكهما الموت والتهديد بالموت في نقش بارز.

وتشابُك الهوية مع العمل والعلاقات يجعل من الممكن أن نتحدث عن أن خسارة تنوُّع كبير في «الأشياء» هي نوع من «الفجيعة». فالبطالة القسرية، بالإضافة إلى بعض أنواع الانفصال التي تلي «موت» الزواج قد أفضت ببعضهم إلى تشبيه هذه التجارب بردود الفعل الحزينة جداً (Burns 1989). ومع ذلك، فإن التجارب الحياتية الأخرى مثل فقدان عضو في الجسم من خلال حادث أو مرض، وموت حيوان مدلَّل، وإحالة على التقاعد، تلك التجارب التي حدَّدت إلى مدى بعيد إحساس الشخص بذاته أو حتى بالشيخوخة و«فقدان» الشباب هي تجارب قابلة للتفسير بأنها فجيعة، بما يخلِّفه الفقدان من أسى. ولكن هذه الأمثلة تبهُت عند الكثيرين ممَّن يواجهون الفقدان الفادح لشريك حميم أو قريب، حتى تغدو عديمة الأهمية.

فرويد وباولبي

بالنظر إلى أن الأسى استجابة إنسانية رئيسية للموت، فقد كان لعلماء النفس تأثيرهم في إنشائهم نظريات تفسِّر المواقف الإنسانية من الموت. ورأى فرويد، وهو مؤسِّس التحليل النفسي، أن الموت مترسِّخ في رغبة إنسانية في العودة إلى المادة العضوية التي منها انبثقنا جميعاً، وهذا على الرغم من أن الأفراد يشعرون بأبديَّتهم (١٩٢٠). ومع أن فرويد قد اعتقد أنه من المحال أن يتصور الناس موتهم فقد تابع فكرة «غريزة الموت» أو «**الثاناتوس**» thanatos

كما سمَّاها[1] (**ثاناتوس** هو المقابل اليوناني لكلمة «الموت»). واعتبر أن هذه الغريزة قوة سلبية وتدميرية في كنهها تتنازع مع الإبداع الإنساني والرغبة في الحياة. ويتوازن هذا النظام لقوَّتَي الموت والحياة أكثر في أبحاث جون باولبي John Bowlby المهمة في الموت التي وإن كانت تعترف بالديناميات الداخلية في مواقفنا من الذين نحبُّهم، فإنها تؤكِّد في الأسى طبيعة العلاقة بين الناس والدعم الذي يمكن أن نحصل عليه (١٩٧٩). وبدأ باولبي بالطريقة التي يتعلَّق بها الرضَّع من البشر، خلافاً لصغار القرود، بأمَّهاتهم ويتكشَّفون عن درجات من الكَرَب وعدم الاكتراث عندما ينفصلون عنهن. وأظهر بتوسُّع كيف يشبه الأسى على فقدان شخص داعم من خلال الموت حالات أخرى من فقدان الدعم في الحياة. وبمرور الزمن، يصل الفرد المفجوع إلى التلاؤم مع غياب الدعم المعوَّل عليه فيما مضى والعثور عليه عند آخرين. وإذا استمر المرء في التفكير المسهَب في ذكرى بؤرة حياته السابقة وصورتها فإنه يصبح أقلَّ تكيُّفاً إيجابياً مع الحياة ويستمر في حالة مَرَضيَّة.

مراحل الأسى

أكَّد أطباء نفسيون كثيرون الأهمية النسبية لقوى الهوية الذاتية الداخلية والشبكات الخارجية التي تكتنف المفجوعين. وهذا أمر مهمٌّ لأن الناس يجلبون للفجيعة متحوِّلات كثيرة، بما فيها الصفة المميِّزة للعلاقات السابقة والحالة الصحية. وقد جاءت إحدى أكثر المقاربات شعبية لموضوع الفقدان في الدراسة الشهيرة التي قدَّمتها إليزابيث كوبلر – روس Elizabeth Kübler–Ross. وهي مثيرة للاهتمام لا بسبب المادة الفعلية لعملها وحسب، بل وكذلك بسبب استفادة

---

(١) ثاناتوس هو ابن نيكس Nyx إلهة الليل. ليس فرويد مَن أطلق مصطلح «الثاناتوس» على غريزة الموت، بل كان أول من استخدمه هو العالم النفسي النمساوي – الأمريكي پاول فِدِرْن Paul Fedren (1871-1950). (المترجم)

الآخرين منها. فكتابها «**حول الموت والاحتضار**»([١٩٦٩] ١٩٨٩) يقتضي أن يجري تناوله بحذر من هذه الناحية الثنائية لأنه كثيراً ما تمَّت قراءته والاستفادة منه بطريقة غير نقدية. والكتاب تعليل لمسألة كيف استجابت مجموعة من المرضى بأمراض تنتهي بالموت في مشفى تدريسي تابع لجامعة أمريكية لما تلقَّته من نبأ أنهم سيموتون وشيكاً. وأشارت إلى مجموعة من خمس استجابات، هي آ- الإنكار والانعزال، ب- الغضب، ج- المساومة، د- الاكتئاب، هـ- القبول. وقدَّم أطباء نفسيون آخرون ترتيبات أخرى، وهذه الترتيبات كثيراً ما تصدَّى لها بالبحث أصحاب مهن أخرى، كما عندما ذهب يوريك شپيغل Yorick Spiegel، وهو لاهوتي رَعَوي، إلى حدٍّ أن يربط أربع مراحل بمدة زمنيَّة تلي الفجيعة: مرحلة الصدمة المباشرة التي تدوم بضع ساعات، والمرحلة «ما بعد المباشرة» التي مدَّتها من ثلاثة أيام إلى سبعة وتقع تحت السيطرة الثقافية المحلِّية إلى حدٍّ بعيد، ومرحلة انتقالية حتى ثلاثة أشهر، وإعادة نمذجة الحياة التي تستغرق من الناس حتى ستة أشهر بعد الفجيعة (١٩٧٧).

تثبيت ما لا يُثبَّت

كانت النتيجة غير الموفَّقة لعمل كوبلر - روس أن الكثيرين حوَّلوا هذه الاستجابات من المرضى بالأمراض المميتة إلى مراحل ثابتة نسبياً للأسى عند المفجوعين. فما خرج على أنه استجابة أولئك المتأمِّلين في موتهم قد تحوَّل إلى مجموعة من مراحل الأسى عند من يعانون من فقدان المحبوبين. وإعادة الاستخدام هذه هي في ذاتها علامة ناطقة في تاريخ الموت، لأن كوبلر - روس لم تصبح شعبية إلا عندما أُسبغت على الموت حالةٌ احترافيةٌ على نحو متزايد وصار أقلَّ ألفة، يحدث للمسنِّين حدوثاً أكثر مما يحدث للشبَّان. وأفترض أن الناس في المجتمعات الغربية، المدنية، منذ ستينيات القرن العشرين قد صاروا باطِّراد أقلَّ دراية بالموت، وفي غياب

التجربة الشخصية وجد بعضهم، وخصوصاً المتعلِّمون والمحترفون من ذوي المعلومات الجيدة، هذا النوع من الدراسة التقنية ذا فائدة حقيقية في ملء فجوة التجربة في حياتهم. ولكن بينما تكون درجة من المعلومات مفيدة على الدوام فإنها من الممكن أن تصبح مشكوكاً فيها إذا قيل للأفراد إنه توجد مراحل للأسى «يجب» أن يعانوها في حين أنه، في الواقع، ليس واجباً أن يفعلوا ذلك. فقابلية تبدُّل التجربة الإنسانية تجعل أي قاعدة منطوية على المخاطرة. ولعل الأصوب أن نعتقد أن هذه الاستجابات وأي استجابات أخرى لفقدان الناس أشبه بالألوان والنماذج في مشكال يتبدَّل من يوم إلى يوم ولو أنها كلها يمكن أن تَمثُل وإنما هي ليست محورية للنظر إليها في أي لحظة.

العجز

تركِّز مقاربة أخرى للفقدان والأسى، وهي مقاربة ڤولفغانغ ومارغريت ستروبه Wolfgang and Margaret Stroebe (1987) على حالة المساندة التي تُبقي أكثرنا في حالة صحية نسبياً معظم الوقت. وبرغم أن الكثيرين يعيشون علاقات متوازنة ومتكاملة، فإن بعض الأفراد متِّكلون كثيراً على أساس للدعم ضيِّقٍ كما هي الحال بالنسبة إلى زوجة لم تذهب إلى العمل وتختبرْ فيه شبكة متميزة. فمن الممكن أن يتَّخذ زوجها معظم القرارات الرئيسية ومنها القرارات الاقتصادية، في داخل البيت وبموته تفقد المحور الحقيقي لنظام دعمها، ويزول بسهولة. ونظرية ستروبه تبيِّن بالمثال فكرة «العجز المكتسب»، واصفة كيف يصل الناس إلى الاعتقاد بأنهم عاجزون بإزاء ظروف أو مطالب معيَّنة في حالة الفجيعة. ومن حيث التكيُّف مع الموت فإن هذه المقاربة تشجِّع الناس على البدء في تقويم وضعهم واتِّخاذ المسؤولية عن أنفسهم والوصول، إن أمكن ذلك، إلى اكتساب شعور جديد بالهوية عبر نشاطات جديدة ودوائر أصدقاء جدد.

أبرباخ والكاريزما[1]

قد يؤثر الأسى كذلك في حياة اجتماعية أوسع، كما في مُحاجَّة داڤيد أبرباخ David Aberbach أن الفجيعة المبكِّرة يمكن لها أن تؤثِّر في شخصية البالغ على أساس المفهوم السوسيولوجي للكاريزما والشخصية الكاريزمية (١٩٨٩-١٩٩٦). وتفترض نظريته التخمينية جداً أن فَقْد أحد والدَي الشخص أو قريبه العزيز في فترة مبكِّرة من حياته يمكن له أن يجعله يشعر بالهجران، فيعوِّضه عن ذلك، في حياته البالغة، دعمُ الأتباع الكثيرين. ورأى هذا النموذج يعمل عمله عند بعض الزعماء الدينيين والسياسيين الذين بحثوا عن أتباع، بطرق معقَّدة ومجهولة عموماً حتى بالنسبة إلى أنفسهم، وقدَّموا أنفسهم على أنهم يستحقون أن يُتبَعوا. ومع أن هذا الموضوع معقَّد وقابل لنقد جدِّي فلا يمكن تجاهله. وأبرباخ إنما يتساءل، مثلاً، كيف أثَّر الأسى الشديد، الذي عاناه هتلر بعد موت أمِّه، التي ماتت من السرطان وكان يداويها في المرحلة الأخيرة من مرضها، في التحاقه بجمعية معادية للسامية بُعَيد موتها. وقد تبنَّت بلاغة هتلر السياسية اللغة المثيرة في الإشارة إلى أن اليهود سرطان يجب أن «يُستأصَل إذا كان من الواجب إنقاذ ألمانيا-الأم» (Aberbach 1996:28). والزعيم الكاريزمي يحتاج إلى أتباع وهناك ظروف يحتاج فيها الناس إلى زعيم. وكانت ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى شيئاً من هذا القبيل، كما يصف أبرباخ ذلك، عندما لم تكد توجد في الشعب المهزوم أسرة لم

---

(١) تُستخدَم «الكاريزما» charisma اليوم بمعنيين: أحدهما يدل على سحر شخصي في الزعامة يُحدِث ولاء شعبياً متميزاً، مع استعداد الناس أن يصدِّقوا القدرات السحرية للزعيم، وهو المعنى المقصود في هذا السياق؛ وهناك معنى آخر يدلُّ على حضور شخصي فاتن أو جاذبية خاصة في الشخص، ويمكن أن ينطبق على أناس ليسوا بزعماء بل قد يكونون مذيعين أو مدرسين أو غير ذلك من شخصيات المجتمع. (المترجم)

يَمسَسْها الموت المرتبط بالحرب. فــ«في مجتمع تُتلفه الفجيعة ومذلَّةُ الهزيمة مثلما كانت ألمانيا بعد ١٩١٨، يمكن أن تصبح الحاجة إلى حسن الحال والوحدة ضاغطة بشدة، ويمكن أن توجِّه الطريق إلى الدكتاتورية» (Aberbach 1996:30). هنا يصير الموت عنصراً متمِّماً بين عناصر عدة أخرى ويُظهِر شيئاً من تعقيد الوجود البشري وكيف يصير الفناء والبقاء قويين بوضوح في حياة الأمم، ويزداد الموت اللاحق للملايين، كما حدث، في الدافع إلى إحراز الظفر. وليس هذا المثال غير طرف واحد في طيف الفجيعة الذي نرى في طرفه الآخر بعض الناس أمثال تولستوي الذي فقد والديه في حداثته، وبعدئذٍ مات أخوه وبعض الأطفال الآخرين، وفي حالته، جعله ذلك كله يدرك أهمية «الانتماء» (Gustavson 1986: 13).

الأديان العالمية

سبرتُ فكرة أبرباخ في حالة جوزيف سميث، مؤسس المورمونية Mormonism الذي كان عميق التأثُّر بموت أخيه، ألفين Alvin. فقد مضى جوزيف إلى تأسيس ديانة معنيَّة أساساً بتجاوُز الموت عبر الشعائر الكنسية من أجل الموتى على أساس تواريخ الأنساب الواسعة، مع الأمل في المجد الأبدي لكلِّ جماعة عائلية واسعة (Davies 2000). ويمكن أن نجد الأمثلة المشابهة لذلك وإن لم تكن الأقل اتِّساعاً في عدد من الجماعات الطائفية المسيحية، وكذلك، وكما هو قابل للجدال، بالنسبة إلى الإسلام الذي تيتَّم نبيُّه المؤسِّس له باكراً، كما كان مؤسِّسو الحركة البهائية (Davies 2002).

ومهما كان أصل الأديان، تظل الحالة هي أنها كانت السبيل الأساسي إلى تفسير الموت والتغلُّب عليه. وقامت الطقوس الدينية بدور نقل الموتى، في حين أن المعتقدات الدينية قد تكفَّلت بمصيرهم، وعلى الأخص عبر السلوك الأخلاقي والجزاء والحساب.

وفي التراث الأوسع للهندوسية والبوذية والسيخية كانت فكرة الكارْمَة karma في وصف طبيعة الأفعال الأخلاقية وناتجها ضمن إطار الأرواح المتقمِّصة والعَوْد للتجسُّد. وكان الاعتقاد بأن الأفراد مسؤولون عن أعمالهم في محيط اجتماعي محدَّد أساسياً لما يُعتقَد أنه سيحدث لهوية الناس في حياتهم التالية وإلى أن يتحرروا، في النهاية، من ضرورة إعادة التجسُّد. ويتيح النظام الطبقي في الهند، وهو أحد الأشكال الأشد اتِّساعاً ودواماً للتنظيم الاجتماعي للبشر، مثالاً على مسألة كيف تؤلِّف نظرية في الموت أشكالاً بشرية للعيش على ضوء الحيوات الماضية وعلى الآمال في المستقبل. ويمكن أن يفسَّر هذا النظام الاجتماعي على أساس السيطرة الاجتماعية التي تُستخدَم فيها الأفكار الدينية عن الجزاء والعَوْد للتجسد للمصادقة على الوضع الاجتماعي الذي يولد فيه الناس وتسويغه. ويمكن أن يرى بعضهم أن وقوف طبقة البراهمانيين الكهنوتية في رأس سلسلة مراتب الأهمية في هذا النظام مشكوك فيه. وبالفعل، فإن المصلحين الاجتماعيين في الهند – ولا أقل من ذكر المهاتما غاندي – قد توخَّوا تحسين نصيب الذين يُعَدُّون في حضيض نظام الاستحقاق، ولولاهم لكان عليهم أن ينتظروا تجسُّدهم القادم.

وقد جرى من قبل ذكر الرؤية اليهودية والمسيحية والإسلامية للبعث بوصفها طريقة أخرى للتعامل مع تقويم الحياة الأخلاقية في صلتها بالإلهي. وفي الأديان الثلاثة كلها يكون الإله العليُّ فعَّالاً في وضع المطالب وقطع الوعود، وغالباً في شكل العهود، وفي أمر أتباعه المتحمِّسين بالولاء والمحبة. وفي العقائد الدينية الكثيرة التي تفسِّر هذه العلاقات الإلهية - الإنسانية يؤدي الموت دوراً رئيسياً. ومما لا يتصوَّره العقل أن نرى هذه الموروثات الدينية بعيداً عن تشديدها على الموت ومصير المؤمنين. ومع أن هذا واضح في التجاوز الصريح للطبيعة في الاعتقاد بالبعث الفردي، فإنه في أساس التيار الفكري اليهودي الذي يركِّز على الوعود الإلهية لشعبه الصامد بدلاً من أن

يركِّزها على الخلود الشخصي لكل عضو من أعضائه. وبالفعل، فإن تاريخ نشوء الفكر اليهودي وكذلك الموروثات المسيحية والإسلامية التي انبثقت عنه إنما هو تاريخ نشوء المصير الفردي وسط مصير الشعب المختار إلهياً، سواء أكان يهودياً أم مسيحياً أم إسلامياً.

الهويَّة والأديان

لعل الشعور بالمصير تعبير من أقوى التعبيرات عما يتيسَّر للفرد من شعور بالهوية. وتشتد قوَّته عندما تعتقد جماعة الفرد أنها تمتلك نداء إلهياً. وعلى أحد المستويين يمكن أن نرى قدرة الهوية عندما يقع شخصان في حبٍّ بعضهما بعضاً ويعبِّران عما حدث لهما من خلال لغة المصير. ويضرب العدد الكبير من الأغنيات الشعبية جذوره في لغة الحب الذي سيدوم إلى الأبد. وعلى أساس ديني كذلك، يوجد مَن يتحدثون عن التجارب التي هي ليست بمختلفة في أنها على علاقة حبٍّ مع الله ومدركة هذه العلاقة على أساس شخصي عميق. وتغدو الأغنيات الغرامية الشعبية في العالم عموماً تراتيل الصلاة والأناشيد التي تصوغ الآن هوية المؤمن بطريقة شديدة الخصوصية.

وقد كان الإدراك الشخصي المشحون بشدة للصلة الخاصة بالإلهي التي تمتدُّ إلى ما وراء الموت، تاريخياً وحاضراً على السواء، ذا تأثير في المجتمع. ويصل هذا الأمر إلى البؤرة الأكثر حدَّة عند الشهداء. وبينما ليس من السهل أن يفهم المرء ذهنه فضلاً عن ذهن أي شخص سواه، فمن الصعب بوجه خاص على الكثيرين، الذين تشكِّل لهم الحياة الشاغل المهيمن، أن يروا كيف يمكن للناس أن يموتوا في سبيل دينهم. وفي السنوات الأوائل من القرن الحادي والعشرين، قيل الكثير حول الإسلام واشتراك «الأصوليين الإسلامين» فيما يراه الكثيرون من غير المسلمين أعمال إرهاب ضد ما يُفهَم أنه رأسمالية غربية، مسيحية، فاسدة أخلاقياً. ويشير بعض المعلِّقين إلى مثوبات الفردوس التي تنتظر هؤلاء

«الشهداء»، بلغة ازدواجية في أحسن الأحوال. لكأنَّ كلمة «الأصولي» تتكفَّل بمعنى الحالة الوهمية وعدم الحكم بما هو واقع الحال حقًّا في الحياة، أي التفضيل الليبرالي المتوازن عن حكمة للحياة مهما كلَّف الأمر وكذلك للحياة الخالية من الألم. ويودُّ بعضهم أن يفسِّر أعمال التدمير الذاتي والموت المفروض إرهابياً بأنها نوع من القبليَّة المرضيَّة أو البدائية، وقد يكون لبعض عناصر هذه القبلية دور في ذلك التدمير الذاتي، إلا أن ما لا يمكن تجاهُله هو سلطة هوية مكتسبة من مثل هذه التضحية بالذات وفي الحياة المفضية إلى ذلك.

لا بدَّ أن فكرة أن الموت ليس إلا المدخل للفردوس مع كامل التشريفات تشكِّل إنجازاً من إنجازات الدين الكبرى. وبعيداً عن الخوف من الموت، يمكن الآن تقبُّلها صراحةً. وقد مضى بعض المسيحيين الأوائل في هذا السبيل، فكان لهم في الأجيال اللاحقة من يمثِّلهم من الإخوة والأخوات، ولا أقل من ذكر مَن خرجوا في محاولات تبشيرية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ويمكن لكل الأديان الهندوسية والسيخية والبوذية كذلك أن تتحدَّث أيضاً عن الذين يبذلون أنفسهم في تضحية بالذات من أجل معتقدهم أو لمعونة الواقعين تحت الاضطهاد. ولأجل هذا ليس فراق الموت غير تأكيد قوي للالتزام الإنساني بمقصده النهائي. ويمكن للدين، عبر كل وجهات النظر الإيديولوجية، أن يُنعِم على أتباعه المخلصين بأقوى هوية ذاتية، الهوية التي هي من القوة أن الموت ليس إلا وسيلة لزيادة قيمتها. ولا يمكن النظر إلى هذه القوة إلا على أنها جائزة وتهلكة: جائزة للتقي الذي لم يستخدمها لإيذاء الآخرين وإنما لمباركتهم فقط، وتهلكة لذلك النوع من الشخص الشيطاني الذي تُحِق الحق آنئذٍ في إرادته الصلبة المتمحورة حول الذات صفحة إلهية. مهما يكن من أمر، فمن المرجَّح بالنسبة إلى الأكثرية أن الحياة والموت وكل ما يحدث في الغيب هي على الأغلب حالة أمل وتفاؤل وإيمان يخالطها إلى حدٍّ أكبر أو أصغر عدم اليقين واللاأدرية والشك.

ومن الخلفيات الكاشفة للفجيعة التي تفسَّر بفقدان الارتباط خلفية الرؤية البوذية للعالم بتحذيرها الإيديولوجي والعملي من المشكلات الملازمة للرغبة في الارتباط بـــ «الأشياء». فالرغبة الحلوة ظاهراً في امتلاك الأشياء التي تغذِّي الإحساس القوي بالذات تتحوّل إلى مرَّة عندما نُحرَم منها، ولاسيما عندما ينتزعها الموت. وليست حياة التخلِّي شائعة على نطاق واسع. والقلة تغذِّي ذلك النوع من «التفطُّن» الذي يرى العالم كما يظهر لنا، ولكنها لا تربط نفسها بوهم الديمومة. ومن شأن المذهب الغربي الخاص بالفرد والذي يناصر المعدَّل المرتفع في الاستهلاك والإنفاق بوصفه أساساً للاقتصاد السليم أن تغدو حاجته إلى الدعم المستمر من مصدِّري الموسيقى والكلام المستثمرَين للربح إشكالية إذا انفقد ذلك. وهذا الاعتماد يوقد نيراناً صغيرة من «الفقدان»، في حين أن المستقبل وحده سيبرهن كم يؤثِّر ذلك في أحوال فقدان كبيرة للحياة. ومع ذلك، يظل كل شيء مسألة توازن. والحياة غير المتَّصلة مستحيلة بالنسبة إلى المجتمع الإنساني، كما أن الحياة المثالية للزاهد المتبتِّل هي عند بعض البوذيين غير متاحة إلا للقلَّة إذا كان للكثرة من المجتمع أن تتوالد وتنشأ على كل حال.

انتهاء الهوية والموت

يوجد في هذه الرؤية البوذية للعالم الكثير الذي يحتفظ بجاذبيته في سياقات العلمنة الغربية، ولاسيما في أزمان التبدُّل عندما تتبدَّل مكانة الموت ضمن الهوية الإنسانية. وقد تحوَّل التراث الغربي من هوية مستقرة في النجاح ومصير شعب مختار على الأرض، وهو ما ورثه من أصول يهودية، إلى الاعتقاد بفردوس سماوي. ولكن يشهد اليوم الكثير من الفكر اليهودي وبعض الآراء المسيحية أيضاً، افتقاراً نسبياً إلى تأكيد للآخرة، مع وضع وزن أكبر على هذه الدنيا. وضمن المسيحية، أعطى لاهوت التحرير في أواخر القرن العشرين منح العدالة للفقراء في هذه الدنيا تفوُّقاً بارزاً على تشجيع المثابرة على الخضوع أملاً في المثوبات السماوية.

ولعل الملمح الأدعى إلى الاهتمام في تاريخ الموت في بعض الأشكال الرئيسية لليهودية المعاصرة والمسيحية الليبرالية يكمن في انتهاء الاعتقاد بالآخرة. ويظلُّ متروكاً للزمن أن نرى هل ستحافظ هذه الديانة الليبرالية على أي شيء، من قبيل مناشدة جماهير الناس إذا تخلَّت عن اهتمامها بالحياة بعد الموت. وسوف نعود إلى هذه المسألة في فصلنا الأخير.

الطفولة – البلوغ والنضج وموت الوالدين

مهما كان ما يُعتقَد به من آراء في الموت، يظلُّ ألم الأسى حقيقياً عند الكثيرين ممَّن يشتركون في تجربة الحزن «العذب على الفراق». وعلى المستوى الأدبي فإن شكســـبير يجعل روميو وجولييت، بمناسبة حبِّهما الذي قطعا عهداً على كتمانه، عارفين أن عليهما أن يفترقا قبل أن يُكشَف أمرهما، ومع ذلك لا يريدان أن يفترقا لحظةً واحدة. وقول روميو: «**أود لو كنت طائرك**» يقابله قول جولييت:

«عذبٌ، هكذا أودُّ:

مع ذلك يجب أن أقتلك بحنان شديد.

طابت ليلتك، طابت ليلتك. الفراق حزن عذب إلى حدِّ

أنني سأقول طابت ليلتك إلى أن ينبلج الصبح»

(Romeo and Juliet, II, ii).

ويغادر روميو بكلمات تشكِّل نوعاً من مباركة العاشق – التي يشتد تأثيرها في النفس بما يلازم قسماً من المسرحية من أصداء لأفكار توراتية عن الحب –

«النوم يطيل الكلام عن عينيك، والطمأنينة في صدرك.

ليتني أكون النوم والطمأنينة، شديدُ العذوبة أن أستريح».

هنا وعبر صدق المسرحية، ننتقل من تاريخ الموت على حَلَبات البشر الواسعة، إلى السيرة الذاتية لفجيعة تحرِّك مشاعرنا جميعاً. ويتصل أحد جوانب الفجيعة المثير للاهتمام بفسحة العمر المتزايدة للناس في المجتمعات المتطورة. ومنذ أقدم الأيام في حياة البشر، تعوَّدت الأمَّهات والجماعات العائلية موت الأطفال الصغار الكثيرين، ذلك الموت المناسب، في بعض الظروف، لعدم منح الرضَّع بتاتاً أي شيء من قبيل الهوية الاجتماعية حتى يبلغوا من العمر شهوراً، أو حتى سنوات. وإذا ما مات طفل رضيع ليس له اسم فإنه لن يلقى جنازة طقسية. وقد صدق هذا الأمر، إلى حدٍّ ما، على المجتمعات الأوروبية حتى أمد كبير في القرن العشرين، على الأقل بمقدار ما يتعلَّق الأمر بالمولود حديثاً أو المولود ميتاً.

وأثَّر تبدُّل نوعية الحياة في العلاقات. فمع تحديد النسل، والأُسَر الصغيرة، والنساء اللواتي يزاولن الأعمال والمهن بالإضافة إلى الرجال، تغيَّرت فكرة إنجاب الأطفال في صميمها. والكثيرون يخطِّطون للحَبَل وينسبون إلى طفلهم الشعور بالهوية قبل أن يولد بزمن طويل. وتسمح التكنولوجيا الطبية بأن يصوَّر الجنين داخل الرحم؛ وهذا الفحص الدقيق يحوِّل الجنين إلى «رضيع» ويغذِّي مسألة شعوره بالهوية قبل ولادته بمدة طويلة. هكذا يظهر جانبان للحياة الجنينية في علاقتها بهوية البالغ. يرى بعضهم أن الإجهاض قتل عمد للطفل، ويرى غيرهم أنه حق للمرأة تبسُطُه على جسدها. هنا تتلامس فلسفة الأخلاق مع الهوية والحياة والموت تماماً. وقد غذَّت التطورات السريعة في الطب وعلم الوراثة الأمل عند أناس لولاها لما خلَّفوا أولاداً، كما تكلَّمت عن صعوبة الحبَل غير المرغوب فيه. وهذا يشكِّل عنصراً مهماً في تاريخ الموت. فقد عظَّم، مثلاً، فقدان الحبَل المرغوب فيه. ونتيجة ذلك أن بعض ولادات الأجنَّة الميتة تُعامَل معاملة موت شخص قد عاش، إنْ جاز التعبير. ومن المعروف أن بعض القساوسة الإنجليز قد أجروا طقوس

المعمودية للأطفال الذين لم يكونوا أحياء في الدنيا بذواتهم أبداً. وتسمح بعض المشافي للأمِّ أو للوالدين بأن يصوَّرا مع طفلهما المولود ميتاً أو طفلهما الذي مات بعد ولادة حديثة لتتيح للمرأة الشعور بالهوية بوصفها «أمًّا»، وهو أمر لم يكن واقع الحال في الماضي. ووفقاً لذلك يصبح «موت» الطفل، بمعنى من المعاني، بارزاً وملحوظاً في المجتمع عبر شكلٍ طقسيٍّ معيَّن، في حين كان في الماضي يعامَل على أنه «نفاية بيولوجية» لا اسم لها. لكأن الطفل تُعطى له الحياة، ولو لحظةً، برغم حقيقة موته. وهنا تصل إرادة الوالدين ورغبتهما إلى نوع من التحقُّق على الرغم من وقائع الحالة البيولوجية.

وتفترض التوقعات المتبدِّلة في المجتمعات المتطورة الآن أن الأطفال لن يموتوا في سنِّ الحداثة، وأن الآباء، إلى حدٍّ كبير جدًّا، سوف يموتون قبلهم. وهذا يطرح جانباً مثيراً للاستغراب في الحياة الحديثة، وهو هوية الأطفال البالغين. وكما يخلِّف جيلٌ جيلاً فإن موت الآباء لم يمكِّن البنين والبنات من الحصول على الميراث وحسب، بل كذلك من تنشئة هويتهم بعد موت آبائهم. وكثيراً ما يرى الأفراد في أنفسهم، في صميم سلوكهم، جوانب من موقف أمِّهم أو أبيهم أو اتجاههما، ولذلك، كما عبَّر أحد الباحثين، فإن «الجسم هو جسد الذاكرة» (Young 2002). وهذه الجوانب لشعور ابن أو ابنة بأنهما يصوِّران أو يعكسان صورة أحد والديهما الميت لا يمكن أن تنمو تمام النمو مادام الوالد حيًّا ولا تنمو حتى يصل الولد إلى سن الوالد [أو الوالدة] وهو يتذكَّره في السلوك المحاكى أو عبره. ويتَّسم موت الوالدين بتحوُّل في المسؤولية والشعور بالذات في العالم؛ وبالفعل، يمكن أن يقدِّم المرء الدليل على أن الموت الوالدي متمِّم لجانب أساسي في نضج البالغ.

وإحدى نتائج الحياة المعاصرة التي يمكن أن تكون لها صلة مهمَّة بذلك هي السنُّ المبكِّرة جدًّا للأمومة، وربما بصفة خاصة بالنسبة إلى الفتيات المراهقات اللواتي يعشن في أُسَر يرأسها أحد الوالدين. وإذا أنجبت الفتاة، مثلاً،

وهي في السادسة عشرة من عمرها فإنها لن تكون إلا في السادسة والسبعين عندما يكون ابنها أو ابنتها في الستين. ومن المحتمل ألا يكون الولد في السبعين عندما تموت وقد بلغت السادسة والثمانين. وفي الطرف الآخر تماماً للنسبة المقياسية، توجد أولئك اللواتي، لأسباب تتعلق بالمسلك المعاشي أو التقدم الطبي، يُنجبن وهنَّ في الخامسة والأربعين. فإن مات هؤلاء في سنِّ السادسة والثمانين، فإن ولدهن، البالغ الحادية والأربعين من العمر، لن يكون إلا حينئذٍ قد ابتدأ الدخول في مرحلة يكون فيها على أتم الاستعداد للحياة بوصفه راشداً. أما ما هي النتائج التي تسمح بها هذه الفوارق العُمريَّة والاتجاهات السكانية فإنها تنتظر أن نراها: فمن المؤكد أنه يجب عدم تجاهُلها في أي استعراض للموت في عالم اليوم؛ وكان كارل يونغ عالماً نفسياً فيلسوفاً تأمَّل هذه المسألة وتكلَّم عن «الناس أحاديي الجانب» – أولئك الذين تأخَّر نضجهم، وما ذلك إلا «لأن آباءهم لا يزالون أحياء» (١٢٠:١٩٦١). وعلى الرغم من أن التعميم إشكالي، فإن مثالين مختلفين جدًّا سوف يوضِّحان هذه العلاقة بين الآباء الشيوخ وأولادهم.

إن جورج سيمِنون Georges Simenon، وهو مؤلِّف أكثر من سبعين رواية پوليسية منتشرة عبر أكثر من خمسين سنة، يقدم استبصاراً للفجيعة. ويبدو كأن علاقته بأمِّه، هنرييت، كانت علاقة رفضت فيها حبَّه؛ ولم تحبب الآخر وعرفت ذلك. فكان الولع الموجود في معظم الأحيان بين الأم والابن غائباً. وفسَّر كاتب سيرته، پاتريك مارنهام Patrick Marnham، ضخامة إنتاجه الأدبي البالغ نحو أربع إلى خمس روايات في العام بأنها استجابة لشعوره بعدم القيمة، مشيراً إلى أن ذلك وسيلة للتغلُّب على شعوره بالرفض. «وعندما ماتت هنرييت مات عالمه الخيالي كذلك... فبموتها انتهت المعركة الانفعالية الكبرى في حياته» (Marnham 1992:302). ومهما كانت الحقيقة السيكولوجية، فقد توقف سيمِنون عن كتابته الرواية في غضون عام وفاتها، ومع ذلك عاش تسع عشرة سنة أخرى.

وهناك الآلاف من الأفراد أمثال سيمِنون، ويزداد العدد بسرعة في المجتمعات الغربية، التي يعيش آباؤها في الشيخوخة أيضاً. وعلى الرغم من أن لهذا الأمر فوائد كثيرة في العلاقات طويلة الأجل والشبكات العائلية التي من الممكن أن تكون مثمرة، فإنه قد يوفِّر عنصراً سلبياً في أن «الطفل»، وقد غدا الآن قريباً من التقاعد، لم يكن عانى أسى شخصياً في فقدان أحد والديه أو كليهما. والأرجح أن يسبق الفقدانُ الذي يكابَد في طلاق أو أزمة حياتية أخرى فقدانَ الوالدين.

وخلافاً لسيمِنون، فإن أكثر الناس لن يشعروا بأن العلاقات الوالدية السلبية تدفعهم إلى الإبداع، بل سيكون عليهم، على الرغم من ذلك، أن يعيشوا من دون تلك التجربة المتميِّزة بأن يصير واحدهم «يتيماً بالغاً» مع مسؤوليات جديدة وإحساس بالذات. ويمكن العثور على مثال معروف عند الناس في بريطانيا العظمى في العلاقة بين الملكة إليزابيث الثانية وأمير ويلز. فمادام من غير المحتمل أن تتنازل الملكة عن العرش، فلن يمكِّن الأميرَ من أن يصبح ملكاً إلا موتُها. ويندر أن يرتبط شَغْل المنصب ارتباطاً وثيقاً بـــ «يتم البالغ»، كما سوف ندعوه، ولكنه يمثِّل المبدأ القائل بأن «الطفل» قد لا يصير ناضجاً تماماً إلى أن يموت والداه. وبمعنى من المعاني، فحتى هذا قد حدث للملكة إليزابيث، التي لم تمت أمُّها – الملكة إليزابيث، الأم الملكة – حتى مرور خمسين سنة على بقاء ابنتها على العرش.

الروابط المعنوية – الجسدية

إذا انتقلنا إلى محاجَّة أشد نظرية، فإن الأحوال والظروف الكثيرة المدروسة في هذا الفصل تتصل بما يمكن أن يُدعى الطبيعة المعنوية - الجسدية للحياة. وهذا المفهوم مهمٌّ لفهم طبيعة الهوية الإنسانية والطريقة التي تؤثِّر بها بعض أنواع الموت فيها. وعلى الرغم من أنه مقبول على

نطاق واسع أن الذهن يؤثِّر في الجسد، كما تُظهِر الفكرة الشائعة عن المسائل النفسية - الجسدية، فإن الأقل حدوثاً هو إدراك أن القيم والمعتقدات في مجتمع من المجتمعات تحمل كذلك روابط وثيقة بالدعامة النفسية - الجسدية للحياة. ويجب أن تؤكَّد هذه الرابطة التي أستخدم لها فكرة العلاقات المعنوية - الجسدية. ويرتبط حسن حال الإنسان بأن البشر مخلوقات اجتماعية تعتمد على دعم جماعة اجتماعية ونجدتها، سواء من الأسرة، أو العشيرة، أو النادي، أو الكنيسة، أو المجتمع عموماً. والأسى يوقع أذاه على الحياة الجسدية للناس لا بسبب البنية الذهنية للارتباط المدروس آنفاً وحسب، بل كذلك لأن الطبيعة المعنوية للمجتمع تتشكَّل عبر وسيط الشركاء والأقارب والأصدقاء وسواهم. وحسن الحال الجسدي الخالص للناس يرتبط بأنهم على علاقة بالقيم الاجتماعية والشعور بأن العدل يسود. وإذا اعتبر أشخاص أن جوراً فادحاً لَحِقَ بهم فإنهم يشعرون بأنه حالة جسدية: فيتكلمون عن «الإحساس بالمرض» وما شابه ذلك. وهذه هي الحال خصوصاً حين يُعتقَد أن حراس الأخلاق العامة يسيئون استخدام منصبهم. ومع أننا سنشرح هذا الموضوع في الفصل الأخير فيما يتصل بـــ«نظريتي في الموت المسيء» بوصفها قابلة للتطبيق على المآسي القومية المتنوِّعة، فإنها قابلة للتطبيق هنا على أحوال الفجيعة الشخصية التي تُعَدُّ ظالمة. وهكذا، على سبيل المثال، حين يتم الاعتقاد غالباً بأن موت والد مسنٍّ جزء من التدبير الطبيعي للأمور، فإن الأقارب الذين يشعرون بالأسى لا يرون أن الموت غير طبيعي أو غير عادل. ولا يمكن أن يقال القول ذاته حول موت طفل صغير أو بالغ حين يُعَدُّ المرض الخطير أو الحادث الجسيم قد وقع أنه في غير أوانه أو أنه ظالم. وفي بعض هذه الأحوال يُشَكُّ في الله أو الطبيعة الجوهرية للحياة. وكلما تبدَّلت توقُّعات الناس الدينية والاجتماعية عبر الزمن فيما يتعلَّق بـــ «نزاهة» الموت، فمن المؤكد أن التفسيرات الاجتماعية أو الأخلاقية – أو انعدامها – يمكن أن توقع الأذى بحسن الحال الفردي.

التواصلية الروحانية

عندما يرتبك حسن الحال الفردي بالموت، ويجد الشخص أن من بالغ الصعوبة أن يتخلَّى عن قريبه، فإن أحد الخيارات التي يتَّخذها بعضهم هو نشدان الاحتكاك بالميت. وهنا تصير التواصلية الروحانية خياراً حيًّا ويمكن أن تكون، في ذاتها، إما العملية الأخيرة للتوديع وإما أن تصير وسيلة دائمة لإظهار الشعور بالهويَّة الأرضيَّة من خلال ما يُعتقَد أنه اتصال بعالم الغيب. والتواصلية الروحانية تَشغل الذاكرة بطريقة متميِّزة، طريقة تشتمل حرفياً على «استدعاء» الميْت باستخدام «وسيط» بشري آخر. وقد بدأت التواصلية الروحانية ضمن أسرة «فوكس» الوحيدة في «هايدسفيل» في نيويورك في أواخر أربعينيات القرن التاسع عشر، وبتقدم القرن، تطورت إلى ممارسة قابلة للتحديد ذات تجمُّعات معترَف بها. ومع أن اعتقادها بأن روح الفرد تَعبُر – في الموت – هذا العالم إلى العالم الآخر شديد الشبه بالاعتقاد العملي في الموروثات الدينية الكثيرة، فإن تميُّزها مستمَدٌّ من نشدانها الاتصال بالموتى وإقامة نوع من العلاقة بين هذه الحياة وأولئك الذين «مروا عليها» ودخلوا الحياة التالية. ويعترض التيار الرئيسي للمسيحية على عنصر الاتصال هذا ويرى فيه انعكاسات لصور محرَّمة لساحرات يستحضرن الأموات. وعلى الرغم من ذلك فإن المسيحيين العاديين يحضرون أحياناً الجلسات الروحانية لاستحضار الأموات على أمل الفوز برسالة من وراء القبر، وشعور بالراحة في معرفة أن أقاربهم الموتى سعداء، ودرجة من اليقين بالحياة بعد الموت. ويغلب أن يحدث هذا بُعَيد الفجيعة. وتواصل قلَّة قليلة الحضور أمداً طويلاً. وعلى حين أن التقاليد المسيحية الرئيسية تجزم أن الحياة بعد الموت – من حيث العقيدة والشَّعيرة والرعاية – ملمح نهائي للمصير البشري، فإن التواصلية الروحانية تجعلها قريبة. وبالنسبة إلى بعض الأقارب المصابين بالأسى ليس المنشود إلا هذه الفورية في الراحة، بدلاً من هدف قصيٍّ يصوغه الإيمان المعاصر المستبشر. وكثيراً ما تعكس الكنائس الروحانية،

معمارياً وجغرافياً، مكان الروحانية ضمن المجتمع، وبالتأكيد في بريطانيا. وفي الكثير من الضواحي والبلدات الصغيرة تكون الطوائف الكبرى حاضرة عبر الكنيسة الأبرشية الأنغليكانية المرئية بشدة والمباني الواضحة نسبياً للطوائف الأخرى. وخلافاً لذلك، تكون الكنيسة الروحانية على الأغلب بناية صغيرة في شارع جانبي أو خلفي وتعكس، بمعنى من المعاني، صلتها الجزئية الوثيقة بالناس فترة قصيرة نسبياً بعد فجيعتهم.

لقد وفَّرت الحرب العالمية الأولى للتواصلية الروحانية ميدان عمل امتدَّ حديثاً، فجذبت أعداداً كبيرة من الأقارب المصابين بالأسى على صرعاهم من الجنود. وتكمن إحدى جاذبياتها في الأساس التجريبي ظاهرياً الذي يقوم على الوسطاء الروحانيين الذين يقدِّمون الدليل لمن يبحثون عن الغوث في جلسة استقبال الرسائل من الأرواح من جهة والحدِّ الدنيوي - الديني المنفتح عموماً للتواصلية الروحانية من جهة أخرى. وبالفعل فإن مسألة الخلاص الاعتقادية جدًّا قد تمَّ تجاهُلها أو إبعادها وراء استمرارية العلاقات بين الأحياء والأموات. وفي الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر انصبَّ التأكيد الروحاني على الخلاص الشامل لكل البشر، بدلاً من أي تقييد طائفي ضيِّق (Taves 1999:195). كانت جلسة استحضار الأرواح، من وجه ما، منسك العلاقات الأبدية والتعبير عن الطبيعة الحدسية للحب الإنساني والتذكُّر والأمل، وإن لم يكن من الممكن تحديدها.

وفي تاريخ الموت صارت التواصلية الروحانية للمجتمعات الغربية ما كانت عليه بعض جوانب الشامانية[1] في مجتمعات أخرى كثيرة. والشامانية

---

(١) الشامانية Shamanism: ديانة شعوب معيَّنة في سيبيريا وآسيا الوسطى وأمريكا قائمة على الاعتقاد بأن العالم تسوده الأرواح الخيِّرة والشريرة التي لا يمكن أن يؤثِّر فيها ويسيطر عليها إلا الشامانات. وهناك الشامانات البيض وعلاقتهم بالآلهة، والشامانات السود وعلاقتهم بالأرواح. والوظيفة الرئيسية للشامان في سيبيريا وآسيا الوسطى هي الشفاء. راجع فصل «الشامانية»، بترجمة محمود منقذ الهاشمي، في «**موسوعة تاريخ الأديان**»، بتحرير فراس السواح، دمشق: دار علاء الدين، ٢٠٠٣. (المترجم)

شكل طقسي يشتمل على الغيبوبة التي تساعد عليها وسائل متعدِّدة، ومنها قرع الطبل، والرقص، والمخدِّرات، بالإضافة إلى التتلمذ أو التدرُّب السابقين. وكانت تسعى إلى وصل الشامان بمجال الأرواح لكي يحصل على فائدة ما لأعضاء مجتمعه، وغالباً ما تكون من حيث الشفاء. وفي كلتا الشامانية والتواصلية الروحانية نجد مقاربة للموت تعكس نظرية في الحياة قائمة على إقامة تمييز بين الروح وجسدها البشري، وعلى العلاقة، المتوازنة أو التي يؤثِّر فيها كل طرف في الآخر. وقد شكَّل هذه النظريةَ اعتقادٌ أوسع بهذا العالم والعالم الروحي الآخر، وفي إمكانيات الاستفادة الحاصلة من الصلات بينهما.

وبالنسبة إلى الروحانيين المخلصين، فإن الإحساس بالاتصال بين العالمين قد سمح بمساعدة كل عالم على أن يكون مفهوماً من العالم الآخر. فالحياة الإنسانية تغدو مفهومة فهماً أفضل بمعرفة أن الأرواح توجد بعد الموت، وهو اعتقاد أمكنت مقاربته بطرق من الممكن أن تغذِّي حسن حال الأحياء إلى حدٍّ ملحوظ. وعلى سبيل المثال، كان السير أوليڤر لودج Sir Oliver Lodge منقطعاً إلى التواصلية الروحانية، وفي إحدى كتاباته يروي عهداً قطعه صديق ابنه وابنها، كريستوفر، قبل أن يذهب الشاب إلى حرب ١٩١٤-١٩١٨(١) ليلقى حتفه (Lodge 1918). وقد درس كريستوفر وأمُّه، وكلاهما من أسرة شديدة الارتباط بالتواصلية الروحانية في «ويلز الجنوبية»، جهاراً إمكانية أن يُقتَل وكيف عليه أن يكيِّف نفسه بعد الحياة بالبحث عن الأقارب «الأموات» والتوصُّل إلى اتِّفاق مع بيئته الجديدة. واتَّفقا على ألا يبحث من فوره عن راحة أمه بالظهور في جلسات استحضار الأرواح أو ما شابه ذلك، بل يمكن لهما، عندما تسنح الفرصة، أن يقيما شكلاً من الوحدة المستمرة كما كانا يتمتَّعان في البيت. ولم يمثِّل كتاب «كريستوفر، دراسة في الشخصية الإنسانية» Christopher, A Study in Human Personality، المنشور سنة ١٩١٨ إلا

---

(١) أي الحرب العالمية الأولى. (المترجم)

مثالاً واحداً من ملايين موتى الحرب الذين يأسى عليهم ذووهم المفجوعون، إلا أنه، خلافاً لمعظم الكتب الأخرى، يصوِّر سياقاً للاعتقاد الروحاني المخلص الذي صيغت فيه المواقف من الحياة والموت في رؤية واحدة للحياة منصبَّة على الروح.

الرحيل

مهما كان الاعتقاد حول الروح، فإن الأجسام الميتة يجب أن تُزاح، وهذه حادثة طبيعية تكمن في أساس عملية التفكُّك المعقدة. ومن السخرية أننا كثيراً ما نتحدث عن تصريف الجسد، مادام «التصريف» يتضمن التخلُّص من مادة عديمة الفائدة. والحال أن الجثة تكتسي على الأغلب أهمية كبيرة، كما سنرى على نحو أوفى في الفصل الثامن. إن الافتراق عن الميت مغامرة سيكولوجية واجتماعية على السواء يكمن «حزنها العذب» في التحديات الجديدة الماثلة وفي الأسى الذي يجب تحمُّله على حدٍّ سواء. وعمر الميت والباقي على قيد الحياة، وطبيعة عالمهما الاجتماعي وآرائهما في الحياة بعد الموت تؤثِّر كلها في المفجوع، كما ستؤثِّر الاشتياقات الشخصية القوية والمخاوف المعتمدة على قدرتهما على العودة إلى الحالة الأصلية وصحَّتهما وقوة أملهما.

الفصل الثالث

إزاحة الموتى

يركِّز هذا الفصل على ديناميَّات طقوس الموت التي تتضمن أفكاراً عن الروح والمصير البشري من جهة وأصناف الشعائر المأتمية من جهة أخرى. وتصاحب الشاغلَ الرئيسي ناحيتان هما تبدُّل منزلة الدين، ولاسيما المسيحي، في القرنين التاسع عشر والعشرين، والناحية الأخرى هي النزاعات التي قد تظهر بين الاعتقاد الفردي والممارسة الدينية الرسمية. ويولى اهتمامٌ خاصٌّ لظهور حرق الجثث الحديث، خصوصاً في بريطانيا العظمى، والمسألة الناجمة عن ذلك وهي كرامة الميت في عالم يزداد دنيوية.

وأحد العناصر المشتركة في تاريخ الموت هو أن الجثث الموجودة لا بدَّ من إزاحتها؛ ويتطلب الموتى عناية ومعاملة من نوع ما. يبدأ هذا مع تجربة غرابة الموت، وهي ظاهرة راسخة في همود الموت الذي يحثُّ المعتقدات على تفسيره والطقوس على أن تكون في مستواه. والموتى أشدُّ سكوناً من أن يريحوا الأحياء. حتى عندما يتنفَّس النيام، يتكشَّفون عن حركة عين ونبضة قلب. وهذا ما يجعل مواراة الثرى ذاتها أمراً حريًّا بالالتفات ويَسِمُ هؤلاء الهامدين بأنهم لا مكان لهم وسط الأحياء، ويُعَدُّون في بعض الأحيان نَجِسين من الوجهة الطقسية. ووفقاً لذلك يزاح الموتى من المجال الفعلي للحياة.

وتبدَّلت طرق إزاحة الموتى جسدياً من الحياة تبدُّلاً طفيفاً نسبياً في إبَّان التاريخ البشري، مع الدفن في التراب والحرق المستمرين من أقدم الأزمان إلى الزمن الحالي بوصفهما شكلَي الجنازة الأساسيين. ومن فترة العصر الحجري القديم فما بعد، من الفترة الأقدم حتى من عصر التشينتشوريِّين الموصوفين في الفصل السابق، يزداد الدليل على الأجساد المدفونة، في حالة جنينية أحياناً، وأحياناً مع أمتعة القبر، وأحياناً بوصفها بقايا جثث محروقة(١). وهذه العمليات، إذ تعكس معاملة شكلية من نوع ما للموتى، تستوجب التفسير بأنها نشاط طقسي، على افتراض أن كلمة «طقسي» تتضمن بالتالي «ديانة» تشتمل على اعتقاد ما بالحياة بعد الموت. أما ماذا يمكن أن تكون الحياة بعد الموت قد عنت تماماً لأولئك الذين عاشوا قبل نحو ثلاثين ألف سنة أو أكثر فأمر يتعذَّر الرجم به. وسواء أكانت لدى أقدم البشر أي فكرة عن الحياة بعد الموت أم لا، فإن معاملة الموتى الموضوعة في شكليات معيَّنة تشير إلى القدرة الرمزية للأجساد التي كانت فيما مضى مؤثِّرة في عالم الأحياء. وبمرور الزمن، نشأ الدفن وحرق جثث الموتى ولاقيا شعبية تقوم على المعتقدات الدينية السائدة والإمكانيات البيئية. وخلافاً لذلك، تضاءل التحنيط مع الزمن. والخيار المعاصر ذو المجال الصغير في «فيزياء تخفيض الحرارة» – تجميد الرؤوس أو الأجساد حتى زمن قادم يتمُّ فيه الشفاء أو الإحياء الطبيان –

---

(١) لا يبدو المؤلف مهتماً اهتماماً خاصاً بتاريخ عادة دفن الموتى، بما هي تعبير عن احترام الأموات. فهو تارة يتحدث عنها ويدمجها مع عادة الحرق على أنها بدأت من العصر الحجري القديم، وتارة يشير إلى تاريخها قبل نحو ثلاثين ألف سنة أو أكثر، وتارة أخرى يقول إنها نشأت هي وحرق الجثث بمرور الزمن، وتضاءل التحنيط مع الزمن. وقد ذكر دايساكو إكيدا في أحد كتبه أن عادة الدفن يعود تاريخها إلى مائتي ألف سنة، وأشار إلى أن بقايا قبور العصر النياندرتالي تدل بوضوح على أن هؤلاء الأقدمين كانوا يقدِّمون الأزهار للموتى. ويلفت إكيدا النظر إلى أن الوعي الديني قد ظهر مع ظهور الإنسان. (المترجم)

يقدِّم صدى لذلك، ولكن لأسباب مختلفة تماماً كما يمكن أن نفترض. كذلك كان تعريض الجثة لافتراس الحيوانات المتوحشة نادراً.

ما تغيَّر واختلف كثيراً من مجتمع إلى مجتمع هو ما قُدِّم من تفسير للدفن وحرق الجثث. إذ أحضر كل مجتمع إلى الدفن أو حرق الأجسام معتقداتِه المتميزة المعبِّرة عن أنظمته الفكرية حول طبيعة الحياة ذاتها. وندرس في هذا الفصل صنفين في تفسير الموت: الصنف الذي يؤكِّد الأفكار اللاهوتية والفلسفية، وصنف النظريات العلمية الاجتماعية حول شعائر الجنازات. ويترابط هذان الصنفان ترابطاً لا ينفصم ويجب أن يُدرَسا معاً.

الأرواح

هنا يصبح «الدين» متحقِّقاً بوصفه مجالاً قابلاً للتحديد من مجالات النشاط البشري الذي يعالج معنى الحياة والموت ويساعد على توفير السياق لإزاحة الجثة. لأن الجثث لا تُترَك حول الأحياء كما تُترَك الأشياء عديمة النفع، وإنما تُزاح بطرق معهودة تتبع أسلوباً رسمياً من أساليب العُرف الطقسي. ويركِّز الطقس، كما تركِّز أشكال النشاط المنمذَج المشتركة، على القيم الاجتماعية المهمة ويساعد على التعبير عن مسألة كيف يرى شعب من الشعوب العالمَ وذاته. وعلى الرغم من أن هذه الملاحظة شديدة الوضوح على الأغلب، نقول إن الطقس المأتمي مثير للاهتمام بوجه خاص لأنه يتعامل مع طبيعتنا الخاصة. إن الكثير من النشاط البشري معبِّر ويتعامل مع عالم الأفراد «الخارجي»، ولكن شعائر الموت يدفعها التفكُّر في الإنسان ومكانه في طبيعة الأشياء. وإزاحة جسم الميت من عالم الأحياء هو أمر قريب من الغريزي عندما يصبح سلوكاً، وكذلك الدافع إلى تفسير سبب الموت، الذي يمتدُّ من العمل السحري الذي يعتمد على كيد

عدو مجاور إلى مشيئة الله التامة. وفي المجتمعات المتطورة الكثيرة يملأ الفجوة التفسيرية تفسير طبِّي أو شبه علمي.

وأعمُّ ما قُدِّم من تفسير للحياة، وكذلك لغيابها في الموت، هو تفسير القوة الحياتية أو النفس أو الروح. وقد فُسِّر هذا الكيان غير المادي بطرق شتى، ولكن يُعتقَد بانتظام أنه يأتي إلى الجنين في الرحم ليحوِّل ما هو مجرَّد لحم وعظم إلى شخص حي. إن الفكرة اليونانية عن الروح الخالدة، والفكرة العبرية عن نَفَس الله مانح الحياة الذي يملأ الشخص، والفهم الهندي لقدرة العَوْد للتجسُّد التي تجلب الحياة للجسد في الرحم وتغادره عبر الجمجمة المتصدِّعة على كومة الحطب لإحراق الجثة، والفكرة البولينيزية عن الروح السلفية التي تأتي إلى الأم الحامل على أمواج البحر: هذه الأفكار والمأثورات الأخرى الكثيرة تفسِّر الحياة من خلال فكرة قدرة الروح. وكان منظر الجسم الميت ذاته دليلاً عملياً كافياً لإقناع ثقافات كثيرة بالروح مانحة الحياة وغيابها. والعجيب أن الجسد الباقي كان يعامَل باحترام دائماً ولا يُرمى أبداً كما كثيراً ما يُرمى صندوق في البحر بوصفه ليس إلا صَدَفة خاوية. وهنا تحثُّ على موقف الاحترام والإحساس بالكرامة حالاتُ التعاطف وروابطُ الواجب وذكرياتُ الأزمان الماضية، وهو أمر نعود إليه في ختام هذا الفصل.

المكانة والمصير

إن إحدى الطرق في مقاربة الموتى هي وضع خريطة تحدِّد في أي موضع «يحلُّون» بوصفهم أمواتاً. وفي أحد طرفَي الطيف يقع الموتى المنسيُّون عموماً، الذين ينتمون إلى مجتمعات تعترف بأرض ظلِّية للراحلين، ولكنها تسعى إلى اتصال طفيف بهم أو لا تسعى إليه. ومع أن الأحياء يظلون على تفاعل مع الموتى من خلال الاعتقاد بالأشباح، فإنهم

على الأغلب يتمنّون أن يبقوا على مبعدة منهم. وحيث يشجَّع الاتصال فإنما يتم ذلك في الغالب بطرق محدَّدة وأزمان معيَّنة، كما هي الحال في العبادات السلفية والاعتقاد بمجال سلفي يؤول إليه الموتى. فيمكن أن يؤثِّر الأسلاف في الأحياء، بلعنهم إذا خُرِقَتْ قوانين اجتماعية أساسية أو بمباركة المطيعين. وقد يحافَظ على الجماجم أو البقايا الأخرى أو أسماء الموتى ويتمُّ تكريمها لإضفائها عمقاً على المجتمع، موسِّعة إياه ليتجاوز الأحياء الماضين وعاكسة رحلة المجتمع إلى المستقبل عبر ذريَّة الأحياء الذين قد يزيد إخصابَهم الشديد حبٌّ الخير عند الأسلاف.

وتركِّز زمرة أخرى في هذا الطيف على القوة الحياتية التي تخضع، بوصفها الصميم الأخلاقي لمن كان حيًّا ذات حين، للحساب بعد الموت كما هي الحال في تقاليد بلاد فارس الزرادشتية القديمة، وكذلك في الرؤيتين المصرية والهندية. وفي وجهة النظر الهندية يمكن أن تخضع الحياة المحاسَبة لسلسلة من الأعمار غير الأرضيَّة قبل أن تتجسَّد من جديد في هذه الدنيا، في حين أن الحصيلة بالنسبة إلى مفكِّري الشرق الأوسط تتضمَّن الفردوس أو الجحيم مع عدم احتمالات التجسُّد الجديد. وبعدئذٍ نصَّت اليهودية والمسيحية والإسلام على الحساب بعد تجربة عمر واحد وتوصَّلت إلى أن الروح بعد الموت، إما أن تبقى في القبر حتى يوم البعث والحساب وإما أن تنتقل إلى سلطة إلهية لتقرير مصيرها النهائي في الجنة أو جهنم.

وحبَّذ تيار قوي في الفكر الكاثوليكي كذلك الاعتقاد بفترة تطهير يمكن في أثنائها للروح الآثمة أن تستعدَّ لاكتمالها في الرؤية النهائية لله. ومع أن اللاهوت البروتستانتي في الكثير من القرن السادس عشر إلى التاسع عشر كان شديد الشبه بالكاثوليكية في اعتقاده بروح خالدة، فقد شهد القرن العشرون تشديداً بروتستانتياً رسمياً متزايداً على بعث الجسد لا الروح. ولكل هذه الجوانب المصيرية طقوسها الجنائزية التي تعبِّر عن رؤاها الرئيسية وتجعل

النتيجة ممكنة. وصار الكاثوليكيون يتكلمون كثيراً عن رحلة الروح المسيحية والترحيب بها في عالم الغيب، في حين أطال اللاهوتيون البروتستانت الكلام على الاستراحة في سلام حتى الموعد النهائي للبعث. ولكن الكثيرين من البروتستانتيين غير الكهنوتيين يواصلون التفكير على أساس الأرواح. ومع ذلك فإن الآخرين، وفي جملتهم بعض الذين يضمُّهم التراث الأرثوذكسي، قد حبَّذوا التشديد على الطريقة التي يمسك بها الله الناس كافة، إن جاز التعبير، في العقل الإلهي، وبذلك المعنى يحافظ على «وجودهم» حتى زمن يصيرون فيه منبعثين مجدَّداً وقادرين على اتِّخاذ هويَّتهم المناسبة بطريقة جديدة. وتعبِّر طقوس الموت الكنسيَّة عن هذه الاختلافات في صلواتها وتراتيلها، مع أننا لا نستطيع أن نسبرها هنا (Cf. Sheppy 2003).

التبدُّل الطقسي

مهما يكن، فإن ما نستطيع فعله الآن هو أن نُجمِل كيف فسَّر بعض الأنثروبولوجيين الطريقة التي يساعد بها الطقس على تحويل هوية الميت في أذهان الأحياء حين تزاح الجثة. وهنا نجد أن لإسهامين في هذا المجال أهمية خاصة، وهما إسهاما آرنولد ڤان غينيب Arnold Van Gennep وروبرت هرتس Robert Hertz.

لقد دشَّن ڤان غينيب فكرة طقوس العبور في كتاب منشور سنة ١٩٠٦. ورأى أن طقوس الموت، بالإضافة إلى الطقوس الكثيرة الأخرى التي تغيِّر مكانة الشخص بوصفها تدابير نظامية ثلاثية للانفصال عن المكانة القديمة، وهي فترة انتقال – تشتمل غالباً على معرفة شديدة بالتطلُّعات الجديدة – واندماج في المكانة الجديدة. وعبَّر عن دهشته أنه على الرغم من أن المرء قد يتوقَّع أن تؤكد الجنازات عنصر الانفصال، فإنه يغلب عليها، فعلاً، أن تؤكد الانتقال. ورأى أن الحِداد فترة انتقالية للباقين على قيد الحياة (١٤٦-٧ :١٩٦٠). ولم يزعم

ڤان غينيـــپ «شمولية مطلقة أو ضرورة مطلقة لنموذج طقوس العبور» (١٦١: ١٩٦٠). ورأى أنها حيث تجري تكون تجديداً لحياة العمليات الاجتماعية التي لولاها لاستنفدت طاقتها (١٨٢: ١٩٦٠). وبهذا المعنى، فإن طقوس الابتداء في دخول منظمة، سرية على الأغلب، مثلاً، «تأخذ شكل طقوس الموت والولادة الجديدة»، مع صيرورة الموت والولادة الجديدة استعارتين وتشبيهين للتبدُّلات التي تعاش خبرتها في مدة عمر المرء (١٨٢: ١٩٦٠).

وركَّز معاصر ڤان غينيـــپ، وهو روبرت هرتس، على نحو أشد تخصيصاً على طقوس الموت، مُظهِراً كيف اتَّخذت بعض المجتمعات الآسيوية الشرقية التي ليست لها كتابات مدوَّنة شكلاً مثنوياً، هما أولاً، نقل الجثة من مجال الأحياء، وثانياً، وضع «الميت» في مجال الأسلاف (Hertz 1960 [1907]). وهذا النقل للميت من عالم إلى آخر يمكن أن يرمز إليه وصف البقايا البشرية بأنها في مرحلة «رطبة» أو «جافة». في البدء تتفسَّخ الجثة «الرطبة»، وبتفسُّخها هذا، تتضاءل روابطها بحياتها الماضية، ومكانتها، وواجباتها والتزاماتها. وفي الوقت ذاته يأسى الأقارب ويخضعون، في داخل أنفسهم، لبعض التبدُّلات في الموقف من الميت. وبكلمات أخرى، يتوازى الأسى مع التفسُّخ. وفي هذه الفترة يمكن أن تُدفَن الجثة أو تُخَزَّن، وعندئذٍ يكتمل التفسُّخ، وتُنبَش العظام «الجافة» وتصبح أساساً رمزياً للهوية الجديدة التي تنتظر الميت بوصفه سلفاً: ومن شأن طقوس جديدة أن تجعله كذلك. ورأى هرتس بوضوح شديد أن المجتمع البشري يصير، بمعنى من المعاني، متجسِّداً في الأشخاص الأحياء. ونحن طوال حياتنا نتعهد ونتشرَّب في أنفسنا قيم مجتمعنا وطبيعته الحقيقية. وفي الموت يجب اقتلاع هذا أو قلبه ونحن ننتقل من مجتمع عادي لنصبح أعضاء في العالم الآخر.

وفي حرق الجثث الهندي التقليدي، وكذلك عند السيخ والبوذيين، يتبع إحراق الميت جمع الرماد ووضعه في الأنهار التي تُعتبَر مقدسة. وفي أثناء ذلك تمرُّ القوة الحياتية من الجسد في عملية إعادة تجسُّدها المستمرة قبل

انعتاقها الأخير في الطبيعة النهائية للأشياء. وتؤدَّى الطقوس في فترات مختلفة بعد حرق الجثث للمساعدة على رحلة الروح وإدخال الباقين على قيد الحياة في إحساس جديد بالعلاقة مع الشخص «الراحل».

كذلك اتَّبعت الجنازات اليهودية التقليدية في زمن يسوع الدفن المزدوج، مع جمع العظام الجافة ووضعها في أوعية خاصَّة – هي صناديق العظام ossuaries – تظل في الأضرحة. وعلى الرغم من أن المسيحيين الكثيرين يتحدثون في معظم الأحيان عن أن الفكر اليهودي الباكر لا يتضمن أفكاراً موسَّعة عن الحياة بعد الموت، فإن هذه الرؤى كانت موجودة، وتطورت بعدئذٍ إلى معتقدات راسخة بالبعث. ليس هذا وحسب، بل تمسَّك بعض اليهود كذلك بالاعتقاد بالروح أو القوة الحياتية التي تحيي الجسد في إبَّان الحياة، وبأنها تظل قرب الجثة في الفترة التي تلي الموت وتتطلَّب احتراماً مناسباً من الأحياء. حتى مسح الأجساد «الميتة» بالزيت يمكن أن يفسَّر بأنه وسيلة للمساعدة على تهدئة الفرد «الميت» وهو، أو هي، يكفِّر أو تكفِّر من خلال الموت عن آثامه أو آثامها. صار الموت ذاته يُعَدُّ وسيلة يمكن بها للشخص أن يكفِّر عن الآثام المقترفة في أثناء الحياة، كما تمَّ البحث في ذلك في الفصل الأول.

القيامة

اعتبرت المسيحية كذلك أن فكرة قيامة يسوع أمر سيحدث أيضاً، حين يحين الحين، لبقية البشر. وتقاطَع هذا الاعتقاد مع فكرة الحساب الإلهي بطرق لم تكن على انسجام تام دائماً. فهل كان المصير البشري يقرِّره الإيمان بيسوع الذي أنقذ موتُه المؤمنين من الحساب، ومن الموت النهائي والجحيم، أم على المؤمنين كذلك أن يواجهوا حساباً على الرغم من إيمانهم؟ هنا ظهرت الاختلافات اللاهوتية أحياناً. وأياً كانت الحال، فقد غدت فكرة أن الجنة مصير نهائي لمن أُنعِمَ عليهم بالخلاص بارزة،

ولا سيما في العصر الوسيط، عندما وُضِعَت ضد الصور الناطقة بأن جهنم مكان العذاب كما سيُظهِر الفصل الخامس. وحبَّذت المسيحية دفن الموتى، وهي ترى أنه يعكس «دفن» المسيح، مع أن دفنه كان دفناً في ضريح وليس الدفن الذي مارسه الأوروبيون الشماليون. وصارت هذه العادات معيارية وجرى «تصديرها» في الفترة التبشيرية الكبيرة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كما علَّمت هذه الكنائس أنماطها الثقافية في ظروف عدَّة، سواء أكانت ملائمة أم لا.

كان الدفن يجري بجعل الميت بمواجهة الشرق أو باتجاه القدس؛ فهو رمزياً ينتظر عودة المسيح. ومع ذلك، من الممكن أن يجمع المسيحيون عظام الميت كيفما اتفق ويضعوها في «صناديق عظام» أبرشية أو دياميس تابعة للكنائس، كما كان معهوداً عند الأرثوذوكسية اليونانية، وهذه العملية يجب أن تفسَّر بعناية. وبمعنى من المعاني، كان منطق الطقوس المأتمية المزدوجة غير مألوف. فقد كان المسيحيون يدفنون الموتى على أمل واثق وموقن بالقيامة، ولكن لله أن يقيمهم بتلك الطريقة، ويوفر للموتى الهوية المستقبلية. وبحسب نظام الأمور عند هرتس، يمكن أن نقول إن البشر كانوا يُتِمُّون «الدفن» الأول وانتقال الهوية من أرض الأحياء، والله يُتِمُّ المرحلة الثانية بالإنعام على الميت بالمنزلة الخالدة. والأشكال الأخرى للتفسير ممكنة كذلك؛ وهكذا نرى، على سبيل المثال، في الأشكال الشعبية من الأرثوذكسية اليونانية أنه عندما يتمُّ إخراج الأموات بعد سنوات عدة ولمَّا يتفسَّخوا فإن ذلك يكون مدعاة للاهتمام. وبالفعل، فإن عدم تفسُّخ الميت كان يدل إما على أنه كان قديساً وإما آثماً كبيراً: فتُستخدَم ظروف الحياة لتقرير ما هي الحالة. فإذا كان آثماً، أُعيد دفن الجسد مع صلوات خاصة ترجو حدوث التفسُّخ حتى يمكن للروح أن تجد سلامها مع الله. وخلافاً لذلك، يمكن أن يتمَّ الاحتفاظ بالقديسين رُفاتاً ويُستخدَمون على أنهم جزء من عبادة شعبية: فأجزاء الجسد تحمل رسالتها الرمزية عبر العصور.

اتجاهات دنيوية

كانت هذه الاستجابات التعبُّدية في صلتها بالموتى واسعة جداً في التاريخ البشري، إلا أن الأزمان تتغيَّر. وعلى الرغم من أنه ليس سهلاً على الدوام أن يحيط المرء بطبيعة يومه وعصره، فإنه يستحق المحاولة أن نفهم كيف اشتملت أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين على تحوُّلات في القيم والمنظورات الإنسانية قد تكون ثورية تماماً. وهنا يؤدي الموت دور نافذة على التغيُّر.

ومع أن من العسير الوصول إلى أحكام عامة حول المعتقدات بالحياة بعد الموت، فمن المهمِّ أن يكون لدينا شيء من الفهم للاختلافات الماثلة في عالم اليوم. وعلى مستوى العقيدة والممارسة الدينيتين، مثلاً، يتغلَّب بعضهم على الاختلافات الكبرى الموجودة بين أوروبا الغربية «الدنيوية» من جهة والولايات المتحدة والأصقاع الأخرى الكثيرة «الدينية» في أمريكا الجنوبية وأفريقيا من جهة أخرى، بأن يصفوا أوروبا بأنها «حالة استثنائية». إنهم يرون أن النسب الكبيرة من الحضور الديني والإقرار بالعقيدة في المسيحية والإسلام والهندوسية والبوذية لها جذور في شكل الحياة الاجتماعية المختلف عنه في أوروبا الدنيوية. وقد جعلت بعض التحولات الأخيرة في الطريقة التي يتأمل بها المفكرون في أمور «الحقيقة» هذا الوضع أكثر إشكالية، كقبول بعض الأبحاث في تيار ما بعد الحداثة أن الجماعات يمكن أن تعتقد بما تشاء من دون نقد. هذا الرأي يظلم الفكر البشري وطُرُق رؤية العالم التي ظهرت عبر تجربة طويلة فيما أصبح فروعاً معرفية علمية، وفلسفية، وسوسيولوجية. ويبدو لي أنه توجد حكمة متراكمة تنمو في الفكر النقدي ومن خلاله، ذلك الفكر الذي لا يُهجَر إلا عندما يتعرَّض المرء لخطر جسيم. ولكن، كما يبدو لي، فإن الأزمان تتغيَّر وإن أجزاء من أوروبا تقود ذلك التغيُّر بدلاً من أن تشكِّل «حالة استثنائية». وهنا أعرِّض نفسي لخطر الانتقاد بأنني أتَّبع نوعاً

من الرؤية الإمبريالية والاستعمارية من حيث العلمنة التي تقود فيها «الحضارة» الأوروبية العالم، بالإضافة إلى نوع من الحجة التطورية على الدين التي تنتقل فيها «المراحل» الدينية للتاريخ البشري إلى مراحل «علمية». هذا الانتقاد يستحق التعرُّض لخطره من أجل اتِّباع رؤية اجتماعية علمية للحياة الإنسانية وللتبدُّلات في داخل المجتمعات. إنني أقوم بذلك لأنني أعتقد أن الموت، والرؤى الإنسانية للموت، تقدِّم نافذة متميِّزة في تفتيحها الذهن على التأمُّل الذاتي والفهم الذاتي الإنسانيين.

الأزمان المتبدِّلة

ترتبط طقوس الموت إلى حدٍّ بعيد جدًّا بالأفكار المعترف بها حول الحياة بعد الموت، وقد آمن البشر في معظم تاريخهم بنوع من الحياة بعد الموت متعلِّق بالقواعد الاجتماعية. فالحياة في هذه الدنيا مرتبطة بالحياة التي سوف تعاش في الآخرة. وكما هو متوقَّع، كان هذا الارتباط ذا تأثير في فكر نُقَّاد الدين الذين رأوا أن الوعد بالسماء والفردوس أو التهديد بالجحيم وسيلة للسيطرة على الحياة الإنسانية قائمة على معتقدات باطلة.

خلافاً لذلك، يمكن أن نجذب الانتباه إلى ما صار تحوُّلاً إلى هذه الدنيوية في أوروبا في النصف الثاني من القرن العشرين. ويمكن أن يقال الكثير حول الجذور الفلسفية اللاأدرية أو رفض الاعتقاد بالله أو بالآلهة، تلك الجذور الراسخة في «حركة التنوير»، والقائمة كذلك على نهوض العلم بوصفه الوسيلة الرئيسية للمعرفة؛ وبالفعل، يمكن كذلك أن يضاف الكثير حول نشوء اللاهوت الليبرالي ضمن معظم الأديان، ولاسيما في المأثورات البروتستانتية، في القرنين التاسع عشر والعشرين. كذلك، فإن صعود الإيديولوجيات الشيوعية وسقوطها قد تركا علامتهما. ولكن، إذا وضعنا كل هذا على حدة، فإن الانزياح عن رؤية للعالم متأثِّرة بالدين إلى رؤية يكون

فيها الدين هامشياً أو مُغْفَلاً هو ما يهمُّ الآن. وإنني في الطريقة التي يتعامل بها الناس مع الموت ومن خلالها أرى أن الانزياح يحدث. وهنا تتولى إنجلترا القيادة، وكذلك، على سبيل المثال، أستراليا.

الديانة المقصِّرة

إن النور الكشَّاف الذي نسلِّطه على الجنازات والموت والمصير يسقط على الكنائس من جهة وعلى الأفراد وأسرة الميت وأصدقائه من جهة أخرى. والكنائس المسيحية الأوروبية، ولاسيما الكنائس البروتستانتية الكبرى، قد قلَّلت اهتمامها بالآخرة إلى حدٍّ كبير؛ فنادراً ما يُذكَر الجحيم وهو، في الحقيقة، موضوع مهمَل عملياً، في حين صارت الجنة، إذا صارت أي شيء، طريقة تفاؤلية في التحدث عن الطبيعة الصامدة للعلاقات الإنسانية. فالجنة علاجية أكثر مما هي لاهوتية. وفي الوقت ذاته فإن أهل الميت وأصدقاءه يشتركون بصورة متزايدة في الطقوس المأتمية. وكثيراً ما يحل اختيار قراءات ليست من الكتاب المقدَّس بل من القصائد أو الأدب محلَّ المادة المأخوذة من الكتاب المقدس أو يتمِّمها ويُستخدَم للتعبير عن العلاقة الشخصية مع الميت أو لإبراز جانب من حياة الشخص الذي مات وخبرته. فالوتر الشخصي والفردي هو الذي يُضرَب عليه. ومع أنه كثيراً ما يتمُّ اختيار الأمكنة الدينية، وأن القادة الدينيين يقومون بالإجراءات القانونية بانتظام، فإنه من المشكوك فيه أن يكون ذلك بسبب ما يمثِّلونه من العقائد الدينية المعوَّل عليها. ومن المرجَّح أنهم يجلبون للحظاتِ التعقيد الانفعالي إطاراً ثقافياً جِديًّا. والأكثر من ذلك أن ظروف الموت والمآتم هي على النحو الذي يكون في المجتمعات المعاصرة ما يمكن أن يسمَّى «وضعاً قاصراً» ثقافياً؛ وبكلمات أخرى، إذا لم يُتَّخَذ قرارٌ خاصٌّ على النقيض من أحد السبل فإن ذلك السبيل سوف يُسلَك. والخلفية التاريخية للمسيحية في أوروبا، ويمكن أن يقال الأمر ذاته بالنسبة إلى الأديان

الرئيسية في بلدانِ هيمنتها التاريخية، تجعل من الطبيعي و«العادي» أن يدير الكهنوت المآتم. وهذا هو الخيار الأسهل للناس، حتى الذين لديهم اعتقاد أو التزام ديني طفيف أو ليس لديهم ذلك.

وللمدراء المأتميين أهمية خاصة في الطقوس ويغلب عليهم أن يكونوا محافظين في أمور السلوك المألوف. فيغلب عليهم أن يشجِّعوا الطرق المقرَّرة في القيام بالأمور وبالتأكيد ألا يخذلوها، وليس السبب بأقلَّ من أن ذلك أسهل لضمان الأداء المُرْضي. قد يكون لديهم قساوسة أو شمامسة يجيدون تأدية العمل معهم. إزاء ذلك الوزن من التوقُّع فإن المفجوعين يعوزهم سبب خاص وباعث قوي نسبياً لاختيار أنموذج مختلف تماماً لمراسم الدفن. واختيار عدم اللجوء إلى موظف ديني أو مكان ديني يثير سؤالين حول الواجب فعله وكيفية القيام به، وهما مسألتان قد يكون من الصعب حلُّهما في المدة القصيرة والكثيفة للفجيعة المباشرة. والأسهل بكثير هو تبنِّي الوضع الحاضر ثم طلب قراءات شخصية أو موسيقى شخصية تكون خالقة للتفرُّد بوضعها ضمن إطار تقليدي.

ويكون رجال الكهنوت الكثيرون، من جهتهم، سعداء في مشاركة الناس بهذه الطلبات. وهم يقومون بذلك لأسباب عديدة. فمن ناحية، يكون ذلك تعبيراً عن الاهتمام الرعوي ووسيلة لاكتشاف الديناميات العائلية مع الاستعداد للاتصال في المستقبل. وهذا الأمر هو كذلك وسيلة ليكونوا مقبولين من الناس الذين قد لا يكونون مرتبطين فعلياً بالكنائس. ومن شأن البديل أن يكون فرض شكل تقليدي ضد مشيئة المفجوعين. ومن العسير أن تجعل الحالة النفسية للمجتمع ذلك مقدوراً عليه. كذلك يوجد عند بعض الكنائس حافز مالي حقيقي جدًّا، هو أن الأجور التي يتمُّ جنيُها من إدارة المآتم يقدِّم إسهاماً مهماً في دخل الكنيسة. على العموم، إن التعاون بين الكاهن وأفراد الأسرة والأصدقاء المفجوعين يمكن أن يسمح بطقس شديد الإرضاء يجمع بين عناصر من

«الموروث العظيم» للمسيحية وقِطَع محلِّية وشخصية تعكس رغبة الأسرة والأصدقاء للدلالة على تفرُّد هذا الميت بعينه.

هذا التشديد على الفرد والعلاقات مع الأحياء يَسِمُ تحولاً عن الطقوس المسيحية التقليدية التي كان يغلب عليها، حتى العقود الختامية من القرن العشرين في بريطانيا، أن تعامِل الميت على أنه واحد من «الفئة العامة» لـــ«أبناء الله وبناته»، أو الذين يصيرون جزءاً من الملكوت السماوي أو من جماعة القدِّيسين. وكانت الإشارة إلى «أخينا الراحل العزيز» أو «أختنا الراحلة العزيزة» ترى أن الميت مسيحي عموماً وليس عضواً في أسرة مسمَّاة أو صديقاً لأفراد مسمَّيين خصوصاً. وكان رجال الكهنوت الكثيرين متدرِّبين في الأقسام الباكرة والمتوسِّطة من القرن العشرين على التفكير على هذا النحو في الميت ولم يتشجَّعوا على الاشتراك في التأبينات المُشِيدة بفضائل الموتى ولا على الإسهاب في التحدُّث عن خصائصهم. وقد تغيَّر الكثير من ذلك الآن، ويشير هذا التغيُّر، ضمن تاريخ الموت، إلى التحوُّل إلى أهمية الفردية عند كل شخص – بوصفه فرداً في الموت كما كان فرداً في الحياة.

إن الانتقال من هذا الوضع الذي يجمع بين الموروث والتعامل مع الميت وفقاً للطلب إلى وضع ينسحب فيه العنصر اللاهوتي، تاركاً مجرَّد شكل مصنوع حسب الطلب، قد لا يكون صعباً على الإطلاق. ويعتقد الكثير من الناس أن القول بأنه «لا بدَّ للمرء من كاهن» من أجل إجراءات الجنازة، قد لا يعبِّر عن واقع الحال؛ ومتى ما أصبح ذلك معروفاً على نطاق واسع وعمل بمقتضاه مدراء مآتم أمكن أن يظهر تغيُّر في الوضع القاصر بسرعة نسبية. ومن شأن هذا أن يكون مزيَّة لبعض مدراء المآتم لأنهم يمكن أن يقرروا القيام بعمل المشرفين على الخدمات، فيقوُّون بذلك علاقتَهم بالمرحوم ويقدِّمون في علاقتهم خدمة للمفجوعين هي من قبيل العناية بالناقهين، وهو أمر يجده

الكثيرون من الكهنة صعباً أو مستحيلاً لأسباب تتعلَّق بالوقت أو لمجرد أن الناس غير مرتبطين بالكنيسة. والآن تستخدم قلَّة من مدراء المآتم مشرفين ومستشاري فجيعة خاصِّين بهم [وليسوا من فئة الكهنوت].

من الاحترام إلى الكرامة

المحوري في العادة والابتكار على السواء هو «كرامة» الميت، وهي كلمة ذات تأثير متزايد. كنَّا رأينا كيف تشير طقوس الموت إلى المنزلة المتبدِّلة للميت. وهذا لا يعني أنه يتمُّ تجاهل الوضع الذي شغله الميت في أثناء حياته، بل إنه معتَرف به الآن حين يطرح الموتُ الفردَ من الحياة. وتشتمل العلاقات الحياتية على الاحترام بوصفه جزءاً من الواجبات المشتركة التي يدين بها الناس بعضهم لبعض، وهذه العناصر من الاحترام والواجب تسير كذلك في الطقوس المأتمية. والحديث عن كرامة الموتى هو الإشارة إلى الاحترام الذي كانوا يلقونه في الحياة والدلالة على أن واجبات معيَّنة تظلُّ باقية. والكرامة هي الشكل الذي يتَّخذه الواجب المحترم عندما يكون الموضوع هو الميت. ولكن «الكرامة» تتضمن إلى ذلك ملمحاً آخر: إنه الحقيقة الواضحة التي تنصُّ على أن الأجساد البشرية تحمل الحياة ذاتها. وليست «الحياة» أمراً يسهل تعريفه كما تبدو في بادئ الأمر؛ وبالفعل، فإن تطور العلم الطبي والتكنولوجيا قد جعلها أشدَّ تعقيداً مما كانت من قبل، ومع ذلك فإنها الملمح الأساسي للإنسان، كما هي بالنسبة إلى أشكال الوجود الأخرى. وبرغم أن الآلات الداعمة للحياة قد تُديم وجود الأجساد البشرية، فإن الفارق بين الحياة والموت عند الكثرة الكاثرة من الناس صريح وواضح. والقيمة التي رُبِطَتْ بالحياة عندما اتَّخذ الجنس البشري لنفسه أشكالاً من الحياة الاجتماعية والثقافية يزداد تعقيدها دائماً ملحوظة تماماً. وليست شِرْعَة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان إلا مثالاً على «قيمة الحياة» وعلى الإحساس بـــ«نوعية الحياة» التي ترى المجتمعات المتطورة أنها أمر واجب التشجيع

عبر السياسة وكل وسيلة أخرى ممكنة. وصارت الفكرة القائلة بأن «الحياة رخيصة» في ظروف معيَّنة ممجوجة من أولئك المشحونين بالزعامة السياسية، فضلاً عن الزعماء الدينيين الذين أصبحت عندهم «قيمة الفرد قبل الله» شرعة للأشكال الكثيرة من النشاط الإنعاشي.

والعدو اللدود لقيمة الحياة في بدء القرن الحادي والعشرين هو قيمة المال في أيدي الذين يُعَدُّون مجرمين والذين «يستخدمون الناس» وسيلة لثرائهم. والشكل الحديث للعبودية الذي يوصف بأنه «الاتجار بالناس» – مع الابتزاز المالي الذي يهيج الهجرة غير الشرعية لأجل العمل أو البغاء – هو علامة من علامات التعقيد الأخلاقي في الحياة المعاصرة. وإنه على وجه الدقة في ظروف كهذه تصير الحياة «رخيصة» وموت الكثيرين مجرَّد حادثة في عملية الإجرام العالمي. وكذلك الأمر في الإرهاب وفي الحروب السياسية في المجتمعات المتعدِّدة.

وفي البقاع الناجحة اقتصادياً للمجتمعات المتطورة في أوروبا، صار يُنظَر إلى الحياة الأمريكية والأوروبية باطِّراد، على أنها نفيسة، مع مواقف تمتد إلى أن البيئة الطبيعية منبت البقاء والازدهار الإنسانيين. ومقابل ذلك النوع من الرؤية المتحولة للحياة، فإن كرامة الميت تأخذ أهمية إضافية بوصفها شأناً دنيوياً بهذا القدر. ولا يتحدث الكثيرون عن كرامة الميت إلا بسبب أهمية الحياة في عالم الخيارات المتزايدة للتطور الذاتي.

الاعتقاد وأسلوب الموت

صارت الحياة المعاصرة، ولاسيما للذين يعيشون في بقاع ناجحة اقتصادياً للمجتمعات المتطوِّرة، مبنيَّة باطِّراد على الخيار الشخصي في أسلوب الحياة، الذي يؤكِّده ويسهِّله الاتجاه الاستهلاكي. فمن الممكن ضمن اقتصادات السوق هذه أن يتحدَّث المرء لا عن أسلوب الحياة وحسب، بل كذلك عن أسلوب الموت. ومن أبرز الملامح المميِّزة لهؤلاء المستهلكين في

القرن الحادي والعشرين أن عدداً بارزاً في المجتمعات المتطورة لم يعد يؤمن بالحياة بعد الموت. وهنا الاختلاف كبير بين الولايات المتحدة والبلدان الأوروبية الغربية الكثيرة. فمستويات الممارَسة الدينية العامة والاعتقاد في الولايات المتحدة أعلى منها في معظم البلدان الأوروبية، وهذا يمتد إلى أفكار الحياة بعد الموت.

وعلى الرغم من أن الشيوعية قد نُسِيَتْ بسهولة بعد الانهيار السريع للاتحاد السوفييتي والبلدان الأوروبية الأخرى في العقود الختامية للقرن العشرين، فقد كانت، في أيامها، مؤثِّرة في إبداع الطقوس التي تشمل جوانب كثيرة للحياة، من اليوم الأول في المدرسة إلى صيرورة المرء الفعلية عضواً في الطبقة العاملة. ولم يكن الموت استثناء؛ فأشكال من الطقوس الجنائزيَّة كانت تقام بفعالية من أجل المؤمن بالحزب، ومن الواضح أنها لم تكن مبنيَّة على عقائد دينية. وفي روسيا على سبيل المثال، كان حرق الجثث مشجَّعاً بقوة، وإلى حدٍّ ما لأنه وسيلة لصرف المسيحيين الأرثوذكسيين عن طقوسهم المأتمية الدينية التقليدية. وحرق الجثث في المجتمعات الأوروبية الأخرى الكثيرة، ولاسيما في البلدان الشمالية ذات التراث البروتستانتي، قد سمح بظهور طقوس جديدة تبعد الناس عن التأثير الوحيد للكنائس. وسوف نعود إلى هذه المسائل في الفصل الثامن على أساس الموقف الدنيوي من المصير البشري، وليس أقلها البحث في علاقتها بنموٍّ الاهتمامات الإيكولوجية.

البقايا المحروقة

إن الحاسم في التبدُّلات في الاعتقاد حول الآخرة وفي الطقوس التي تعبِّر عن تلك التبدِّلات هو حرق الجثث الحديث. ولم يحدث الظهور الجديد لحرق الجثث في أوروبا إلا منذ ستينيات القرن التاسع عشر عندما بدأت جماعات كثيرة من المفكرين الأحرار تبحث في أنه طريقة ممكنة في

التعامل مع الموتى. وقد شهدت معظم المدن الكبرى المناقشات حول ذلك أو ظهورَ الجماعات ذات الاهتمام بحرق الجثث. وكان هناك سببان رئيسيان خلف هذه المناقشات؛ كانا يتداخلان أحياناً وكان من الممكن في أحيان أخرى تحديد أنهما باعثان متميِّزان. اهتم أحدهما بالشؤون الطبية والعلمية المرتبطة بالمقابر المدنية المكتظَّة التي تلت الثورة الصناعية ودلَّت على نموٍّ في حجم التجمعات السكنية التي تتصل بها مدن وبلدان. وصار تفسُّخ الجثث المدفونة على مقربة شديدة من سطح الكنائس أو أقبيتها التي يمكن أن تُشمَّ الأجساد فيها متماثلة مع المرض ومصدراً للنفور. وضغطت حركات الإصلاح الصحي والتطورات الحديثة في تخطيط المدن من أجل تشريع حرق الجثث وبناء المرافق الملائمة له. وعلى العموم حَظِيَ ذلك بالموافقة في فترة ١٨٨٩-١٩١٠؛ وهكذا عندما انطلق القرن العشرون كان حرق الجثث في مكانه اللائق ولو أنه كان ممارسة متعلِّقة بالأقلية. والحربان العالميتان الكبريان، التي مات فيهما رجال كثيرون ودُفِنوا أو فُقِدوا من الوطن، هزَّتا بلداناً عديدة خالية من الأفكار المقرَّرة عن كل عضو في الأبرشية «نائم» بأمان في مقبرة محلِّية وفتحتا إمكانية أن يكون حرق الجثث خياراً يمكن ألا يحدث إلا في حالة الحروب. وفي منتصف ستينيات القرن العشرين لَحِقَ حرق الجثث في إنجلترا بالدفن بوصفه الشكل السائد للجنازة، ومع بداية القرن الحادي والعشرين كانت نسبة حوالي ٧٠ في المائة من الموتى البريطانيين يتمُّ حرق جثثها.

لكن لم تكن هذه هي الحال في بلدان أوروبية ذات تاريخ ثقافي كاثوليكي، وفيها نجد السبب الرئيسي الثاني لجعل جماعات الضغط من أجل حرق الجثث حضورها مشعوراً به. في إيطاليا في القرن التاسع عشر غَلَب على جماعات الضغط من أجل حرق الجثث أن يكون بينها الكثيرون من

الماسونيين الذين كانوا كذلك مفكرين أحراراً، وليسوا أعضاء مخلصين للكنيسة الكاثوليكية. وبالفعل، فقد رأى الزعماء الكاثوليكيون أن حرق الجثث تعبير عن العَلمانية وعن موقف مُعادٍ للمسيحية. بكلمات أخرى، صار حرق الجثث ساحة تنافُس على معنى الحياة الإنسانية ومصيرها. وبالنسبة إلى هؤلاء الناس من ذوي التفكير الحر كان التضافر وبناء «هيكل» لحرق الجثث ليس كنيسة كاثوليكية، على وجه التخصيص، هو الشكل الذي يشكِّل المسألة. وقد استغرق قبول الزعماء الكاثوليك أن حرق الجثث شكل مشروع من أشكال الجنازة مادام لا يُقصَد منه أن يكون فعلاً معادياً للمسيحية ما يقرب من قرن، حتى منتصف الستينيات من القرن العشرين. ولم يكن الماسونيُّون معادين للمسيحية ولم يجتذب أي ارتباط منهم بحرق الجثث هذه الاستجابة السلبية.

مع ذلك، عندما أصبح حرق الجثث معترَفاً به أحدثت عوامل أخرى للتغيُّر الاجتماعي نقصاً في الإيمان سواء بالشكل المسيحي التقليدي للآخرة أو بأن الكنائس هي الفاعلة المقبولة الوحيدة في التعامل مع الموتى. وفي الحقيقة كانت الطوائف المسيحية، من الوجهة المفهومية، شديدة البطء في تبنِّي حرق الجثث وذلك بأنها استخدمت الأشكال القديمة لطقوس الدفن وسيلةً لإقامة حرق الجثث مع ذكر المعنى الرمزي المستمر للدفن والقيامة، مثلاً، وعدم ذكر فعليٍّ لحرق الجثث من حيث هو. ولم تظهر الطقوس الكنسيَّة الخاصة، المعترفة بهذه التبدُّلات جوهرياً، حتى ثمانينيات القرن العشرين، وعندئذٍ بدأ الأفراد، ببطء ولكنْ بثبات، في أخذ الأمور على عاتقهم. فعندما تودَع الرفات في الدياميس، سواء أكانت مذرورة أم مدفونة، فإنها توضع، أساساً، داخل مجال عام ويضعها فيه إما كهنة وإما موظَّفو الأمكنة الخاصة بحرق الجثث؛ وتدلُّ العادة الظاهرة حديثاً في إبعاد الرفات عن مكان الحرق على تحوُّل عن هذا المجال العام إلى مجال خاص.

عبَّر هذا التطوُّر، يقيناً، عن شكل جديد للعلاقة بين الفرد والمجتمع بصفة عامة أو بين أسرة من الأسر والمجتمع عموماً. ودلَّ على شكل للعلمنة في أن السلطة الكهنوتية لم تعد تمتدُّ إلى رفات الموتى كما كانت تمتد عندما كانت الأجساد تُدفَن في أفنية الكنائس أو المقابر بعد طقوس دينية مناسبة. وضمن ذلك المجال الخاص دخلت في المسرحية طائفة من العوامل الجديدة؛ فعبَّر بعضهم عن الديناميَّات الشخصية والسيكولوجية للمفجوعين، وعَكَسَ بعضهم جوانب من السياسة العائلية والمحلِّية. وسوف يجري الحديث عن بعض هذه الموضوعات مرة أخرى في الفصل السادس في سياق الطبيعة المتبدِّلة للأمل وتأثيرها في الناس.

سمح هذا الأمر للأفراد أن يعبِّروا إيجابياً عن الأسى بطرق شخصية متميِّزة وأتاح لهم كذلك أن يشيدوا بذكر الميت على أساس شخصية الميت واهتمامه. هنا يمكن انتزاع تباين ملحوظ بين اللاهوت وطقس الموت المسيحي التقليدي من جهة والنمط الجديد المتفرِّد من العلمانية، على الأقل فيما يتعلَّق بالميت والعيش في علاقة مع الميت من جهة أخرى.

لقد تحدثت المسيحية التقليدية عن تحقيق هوية الفرد التي تكمن في الخلود، كما سنشرح ذلك شرحاً أوفى في الفصل السادس. ويؤيد هذا الرأيَ لاهوتُ القيامة وكلمات الطقس الجنائزي المسيحي وشكله. وخلافاً لذلك فإن النمط المتفرد في توفير المكان للرفات، يضع هوية الموتى عموماً ضمن سيرتهم السابقة، بوضعه الرفات في أمكنة ذات دلالة شخصية خاصة. وفي هذا العمل فإن الأحياء يبنون ذكرى موتاهم على أساس ماضيهم المعروف والمختبَر، على أساس ذكراهم الفعلية. وكان من شأن هذه العملية المعقَّدة للتذكُّر والأسى والحياة المتواصلة للمفجوعين أن تغدو أشدَّ تعقيداً لو تنازعت الطقوس الجنائزية الكهنوتية مع المعتقدات والقيم الشخصية عند الموتى والمفجوعين.

ومتى ما تحوَّلت الوجهة عن المجال العام للتطلُّع الواضح إلى ما يحدث لرفات الموتى، فإن اختيار وجهتهم يمكن أن يصبح إشكالياً. وقد يختلف أفراد الأسرة على مسألة هل يقسِّمون الرفات أم يتركونها كياناً واحداً؛ وقد يرغبون كذلك في وضعها في أمكنة مختلفة. كذلك يمكن أن يكون الأمر إشكالياً إذا وُضِعَتْ الرفات في حديقة منزل يباع لاحقاً. وقد يبدِّل الأفراد آراءهم كذلك بمرور الزمن، أو يواجهون انفعالات لم يتوقَّعوها. ويمكن انتزاع أحد الأمثلة من «جورج سيمِنون» الذي أذهل مفتِّشه «ميغريه» ملايين المدمنين على القصص البوليسية. فقد قام سيمِنون بعد موت ابنته ماري - جو منتحرةً بذرِّ بقاياها الناجمة عن الاحتراق تحت شجرة أَرْز رائعة المنظر في حديقتهم في لوزان. ولم تكن زوجته آنذاك وحدها التي تصف هذا القرار بـــ«البغيض»، لأنها رأت أنه يحرمها من قبر يمكن أن يُزار، ولكنه أسفر عن أن سيمِنون لم يعد يدخل تلك الحديقة التي كانت، حتى ذلك الحين، محبوبة جداً (Marnham 1992: 316-9). وفي هذه الحالة أصبح مكان التذكُّر مكان الذكريات الرديئة وتعقيدات العلاقات التي زادها سوءاً، على الأقل، قرار شخصي بنقل الميتة من المنطقة الأكثر حيادية للمقابر العامة، الصغيرة والكبيرة، المتعلقة بالكنائس وغير المتعلِّقة بها.

الفضاء و«فيزياء التخفيض الشديد للحرارة» والحواسيب

لم ينشأ أسلوب الموت القائم على الروح الاستهلاكية إلا مع اقتصاد السوق الذي يضع فيه المقاولون إبداعهم في تقديم أشكال جديدة لخدمة الموت من أجل إزاحة الموتى. فقد شهدت هذه السوق شركات مستعدة لإرسال البقايا الناجمة عن حرق الجثمان إلى فضاء خارجي، ولتجميد الأجساد التي ماتت من مرض عُضال، ولإقامة مواقع تذكارية على الشبكة العنكبوتية. ويقدم كل شكل من هذه الأشكال مثالاً على التكيُّف الإنساني الذي يبغي التغلُّب على الموت.

إن إرسال رماد الرفات إلى مدار حول الأرض أو إلى الفضاء الخارجي هو اشتراك في الجهود العلمية والتكنولوجية التي تم، في النصف الثاني من القرن العشرين، وضعُها في أوسع معنى للفتح الإنساني والأمل بالمستقبل. ومن المرجَّح أن تلك القلَّة القليلة من الأفراد القادرين على إتاحة مثل هذا التزويد ما بعد الحداثي لديها رغبات تحمل أملاً مضافاً إلى إحاطتها بمعنى الحياة. ولعل هذه المجموعة تنطوي على عبء رمزي كانت تحمله في السابق «السماوات» بوصفها مكاناً للإقامة الإلهية.

كذلك الأمر مع تجميد الموتى. إن تكنولوجيا «فيزياء التخفيض الشديد للحرارة» يشكل كذلك قدرة علمية يتخلَّلها أمل إنساني بالمستقبل. فهناك أمل هائل ملازم لفكرة أن مَن مات الآن من مرض مميت يمكن أن يؤخذ ويجمَّد، أو فعلاً أن يجمَّد رأسه فقط ويحفَظ حتى الزمن الذي يــتمكَّن فيه العلم الطبي من شفاء المرض، فإما إحياء الجثة وإما إحياء الرأس وتزويده بنوع من الجسم المستنسَخ. ومرة أخرى، فهذه مغامرة مكلفة وترينا كم من المال يصل للمساعدة على تغلُّب محتمل على الموت. ويبدو أن الأفكار الأخلاقية والقائمة على الفهم المشترك التي ترثها «فيزياء التخفيض الشديد للحرارة» تمرُّ نسبياً من دون أن يشار إليها، ولو أن رؤية إحياء المرء في عالم مستقبلي خال من بيئته الحالية وشبكاته العائلية والصداقية هي رؤية ليس من شأن كل الناس أن يروا قيمة فيها.

الفصل الرابع

«علم البيئة» والموت والأمل

إن هذا الفصل ببحثه في بعض المجالات الي يأخذ فيها الموت والجثة دلالتهما، ومن ضمنها السجن، ومأوى الفقراء، والموت في البيت، ودُور رعاية المرضى بالأمراض المميتة، والموت في الجندية إنما يُطلق مسألة القيم والمعتقدات المرتبطة بالأجساد. وهو يفترض أن تاريخ الموت يتضمن تاريخاً لقيمة الحياة الإنسانية. فيوفِّر بذلك أساساً لتقدير كبير لعلم البيئة والطريقة التي يمكن بها للأفكار الجديدة نسبياً حول العالم وموضعنا فيه أن تؤثِّر في المواقف من الموت والتصرُّف والمصير ومن التجلِّي المتبدِّل للأمل الإنساني. وهو جزء مهم من هذا الكتاب لأنه يثير إمكانية أن يكون العالم الحديث على شفا تغيُّر في العُرف بمقدار ما يتعلَّق الأمر بالموت. إنه بمعنى من المعاني انتقال من التناول الديني للموت إلى التناول «الروحي».

المجرمون والمبتدعون، والأجساد والاعتقاد

من الوجهة التاريخية، فإن الذين حُكِمَ عليهم بأنهم خانوا الملك أو الدولة لم يعذَّبوا وحسب، بل أُعدموا، و«سُحِلوا»، وقُطِّعوا إرباً إرباً، ونُزعت أحشاؤهم. بكلمات أخرى، انتُهكت أجسادهم قدر الإمكان. كابدوا أفظع الإساءة للكرامة، وما ذلك إلا لأنه نُظِرَ إليهم على أنهم قد ارتكبوا أشنع الجرائم بحق المجتمع أو الملك بوصفه رئيسه الرمزي. وعلى نحو مماثل، فإن تعذيب المبتدعين والمحكوم عليهم بممارسة السحر أو إحراقهم

في أوروبا القروسطية وغيرها قد عبَّر عن الاعتقاد بأنهم كانوا يخدمون الشيطان ضد الله كما تمثِّله كنيسة العصر المهيمنة. وكان الإحراق على الخازوق في ذاته الرمز النهائي للحطِّ من قيمة من عُدُّوا يلوثون المجتمع وإزاحتهم عنه. وعزَّز هذا الأمر الصور التوراتية للسعير الذي يَصْلى بعذابها الفاسقون بعد الموت، كما قوَّى الاستخدام النازي بعد قرون لحرق الجثث للقضاء على أجساد اليهود وسواهم من القتلى فيما عُدَّ «الحل النهائي» تطهيراً لـــ«الإمبراطورية» الآتية قريباً والجديدة – الرايخ الثالث – التي ستتنزَّل مكانَ سابقتها **الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة**.

يقوم الموت بانتظام مقام الرمز للقيم التي يعتنقها مجتمع كما يُظهِر مثال آخر، مثال يرتبط بتغييرات في قانون الفقراء في إنجلترا في ثلاثينيات القرن التاسع عشر سمحت بأن تُؤخذ أجسادُ الذين ماتوا في الفقر وفي مأوى الفقراء إلى المدارس الطبية للتشريح (Richardson 1987). حتى ذلك الحين، لم يكن يأتي إلى التشريح إلا أجساد المجرمين الذين أُعدِموا، ولذا فإن الفقراء آنذاك، وبمعنى من المعاني، قد تمَّ تجريمهم تقريباً. وفي بعض الآراء لم يكن التشريح بعيداً عن مَسْلَخ منفِّذ الإعدام. وكان هذا أحد الأسباب الذي جعل الرغبة في جنازة لائقة تصبح مَراماً شديد القوة عند الطبقات العاملة في القرن التاسع عشر المتقدم باستمرار وأثار مسألة كرامة الميت. وإن كانت كرامة الموتى توسيعاً للاحترام الذي حازوا عليه في الحياة، كما أشار الفصل السابق، فإن حالة الفقراء المجرَّمين هذه تُظهِر تماماً كيف أنهم لم يُمنَحوا في الحياة إلا مكانة هي من الصغر بحيث لا يمكن أن يتوقَّع المرء أن تظهر فجأة في موتهم. ولكن، بالنسبة إلى الأفراد أنفسهم، فإن الشعور بالاحترام الشخصي قد امتدَّ إلى الأمل في الكرامة في الموت: كانت هذه الفكرة ذاتها عن الاحترام الذاتي هي الفكرة التي شغلت مكاناً سامياً عند بعض الطبقات العاملة في بريطانيا عبر القرون، وإلى الزمن الحالي. وبسبب ذلك على وجه الدقة، من شأننا أن نتوقَّع ظهور فكرة الكرامة متى ما وجَّه الناس أنفسهم إلى مسألة

الموت، وهذا هو ما حدث تماماً عبر نشوء الروابط المشتركة وجمعيات الدفن التي أدَّى مجرد وجودها إلى ترتيب جنازات للفقراء.

المحتضر في البيت

كان الموت في البيت منذ زمن طويل مثلاً أعلى لمجتمعات كثيرة، وحتى منتصف القرن العشرين مات معظم الناس على هذا النحو، وبقيت أجسادهم في البيت حتى تمَّت جنازتهم. وكثيراً ما كانت الأُسَر تساعدها خدمات تقليدية من أناس محلِّيين يُعِينون على تهيئة الأجساد الميتة. وفي القرن التاسع عشر صار من الواضح باطِّراد أن مدراء الجنازات هم موفِّرو الخدمات للمفجوعين وضَمِنَ الموت في البيت أن الموت حادث محلِّي وعادي نسبياً، حادث مندمج في الأسرة وجماعة الجيران. ووجود الجسد في المنزل مكَّن أعضاء الأسرة من رؤية الموتى، والتحدث إليهم والتأمل في الحياة عموماً. واستطاع الجيران والأصدقاء كذلك أن يستحضروا التعاطف ويشاركوا فيه وهم يتحدثون عن المرحوم ويستذكرون الماضي، وكل ذلك بوصفه جزءاً من الأزمان المتبدِّلة التي يحدث الموت فيها.

واستمرَّ هذا في فترة الفقر النسبي بعد الحرب في أن يكون تفكيراً صحيحاً ولكن سرعان ما حدثت تغيُّرات. فقد خُلِقَت في بريطانيا العظمى دولة الرفاه، ومعها فقد اشتمل الارتفاع في مستوى المعيشة على أمور من قبيل التدفئة المركزية المنزلية التي رأى بعضهم أنها مشكلة لدى إبقاء الموتى في البيت خلال الشتاء، أو حتى إزالة «الردهات» المنفصلة في كثير من بيوت الطبقة العاملة لتوسيع «غرف المعيشة» وما ينجم عن ذلك من فقدان مكان متميِّز لأحداث رسمية جدًّا مثل وضع التابوت. ويمكن حتى أن تكون الحال هي أنه مع الأعداد الصغرى من أعضاء الأسرة الذين يعيشون في منزل واحد كان أقل سهولة على الأفراد القليلين الحاضرين أن يتحمَّلوا شعور الأسى من أنهم وحدهم في الدار مع

ميتهم. مهما يكن، سرعان ما شهدت الخدمات الطبية المتحسِّنة أعداداً متزايدة من الناس الذين أُدخِلوا المشفى ويموتون فيه في حين أن حرفة المدير المأتمي قد اتَّسع مداها من خلال توفير «القاعات» الجنائزية أو البيوت الجنائزية. فيمكن الآن أن يُجمَع الموتى من المشفى، وتجري تهيئتُهم في مبنى مدير الجنازات ويُحفَظون فيه حتى موعد الجنازة، مع التجهيز الوافي لجعل الأسرة تزور الميت. حتى الصلوات الدينية يمكن أن تقام في أمكنة صلاة خاصة مرتبطة بمثل هذه التجهيزات الكثيرة. فقد انتقل الآن مكان الصلاة المختصرة قبل الصلاة في الكنيسة أو الصلاة في المقبرة أو في مكان حرق الجثث. ومنذ الخمسينيات والستينيات في القرن العشرين، ازدادت أعداد الأمكنة الخاصة بحرق الجثث كذلك، وهي تحتوي عملياً على كنائس صغيرة أو قاعات يمكن أن تقام فيها صلوات الجنازات. وهي بمعنى من المعاني قد حلَّت محلَّ الكنائس الصغيرة والكبيرة العادية وساعدت على نقل أمكنة الموت بمقدار ما يتعلَّق الأمر بالمواقع التقليدية. ولو أن المصلَّى في مكان حرق الجثث قد يكون مصلَّى متكيِّفاً بصورة خاصة وأنه كان موجوداً من قبل في المقابر، أو بُنِيَ ليكون مثل ذلك، فإن موقعه الخاص، بعيداً عن مواقع الكنائس الأبرشية والكنائس الصغيرة في المدينة الصغيرة، قد مكَّن من ظهور درجة من الاختلاف في أذهان بعض الناس. وقد اشتمل كل تحوُّل من هذه التحوُّلات في المجال الجنائزي على درجة من إعادة التقويم لدلالة الحياة. فنقلُ الميت من البيت إلى بيت جنائزي قد أضعف الروابط العائلية مع الجثة ضمنياً، كما أن استعمال الخدمات المتزايدة المقدَّمة من «الحانوتي» قد اشتمل على مستويات أعلى من توفير الخدمة في مجتمع تتنامى فيه الروح الاستهلاكية. كذلك فإن مفارقة الحياة في مشفى بعد مرض مسيطَر عليه طبياً والموتَ الذي يتم الإشراف عليه عن كثب يمكن أن يُنظَر إليه على أنه شكل من التحكُّم الاحترافي بالموت.

دار رعاية المرضى بالأمراض المميتة

لم يكن الناس جميعهم سعداء بما رأوه من هذه السيطرة الطبية على الموت. ونظر بعضهم إلى أن سيطرة شخصيات من الأطباء على مسألة إدخال المرضى بأمراض خطيرة والمحتضرين في المشفى هي شكل من إفقاد الأسرة شخصيتها ونوع من تهميشها، فضلاً عن التحديد غير الموفَّق لمكان الميت في منطقة لا عهد له بها. وكانت إحدى الاستجابات لذلك نشأة حركة الرعاية التي حوَّلت روح المشفى إلى سياقات تركِّز على المريض والأسرة ويمكن فيها الترحيب بالمرضى بأمراض مميتة ليعيشوا أسابيعهم وأيامهم الأخيرة عيشة ممتلئة وواعية ذاتَها ما أمكن ذلك. وأصبحت القدرات الطبية المتحسِّنة في ضبط الألم، وخصوصاً ألم المرضى بأنواع مختلفة من السرطان المميت، أساسية كذلك في حياة دار الرعاية.

وكانت أمكنة خاصة من هذا النوع معروفة منذ قرون، وخصوصاً في صلتها بالمأثورات الدينية عن محبة الخير وتهيئة الأموات للعالم القادم، ولكنها وبخاصة في منتصف القرن العشرين وأواخره بدأت تشدِّد على الفكرة الواسعة لـــ«الروحانية» والمعالجة «الهوليسية» [= الكلِّية التي ترى ما يتجاوز مجموع الأجزاء] نفسياً واجتماعياً. وسماحة فكرة الروحانية بوصفها الرغبة في رؤية كلِّ فرد لا على أنه مجموعة أجزاء جسدية أو أمراض منفصلة بل على أنه شخص كلِّيٌّ موضوع ضمن شبكة من علاقات أوسع. وهذا مثال جيد على النهج الذي يرتبط فيه تاريخ الموت بالآراء المتبدِّلة عن «الشخص». وكانت دور الرعاية، ولا تزال، مدعومة بقوة في أغلب الأحيان من المتبرِّعين الذين يقدِّرون هذه المنظورات ويتحدثون عن القدرة الداعمة لدور الرعاية، متكفِّلين بعدم تهميش المحتضرين بتصييرهم، إن جاز التعبير، جانباً من مشفى أو حجرة فيه، بل هم البؤرة الرئيسية للعمل والحياة في كلِّ دار رعاية.

ولكن بعض النقَّاد ينظرون إلى أن دور الرعاية تزيح المحتضر عن البيت، وبذلك تهمِّش المحتضر والموت إلى أكبر حد. هنا يعتمد الأمر كثيراً على وجهة نظر المرء وخبرته الفردية.

ومع أن لدى دور الرعاية الكثيرة حافزاً مسيحياً قوياً وتتضمن بين كادرها الكثير من المؤمنين الفعَّالين، فإن الموظفين والداعمين يؤمنون أن هدفهم العام ليس ضغط المعتقدات على أحد، بل تشجيع الأشخاص كلهم على اكتشاف أفكارهم وحاجاتهم وهم يتأهبون للموت. وفي حركة دار الرعاية ومن خلالها نشهد القيمة الإيجابية المنصبَّة على عملية الموت بوصفها نوعاً من نتيجة الحياة. إنها إثبات للموت كما تعبِّر عنه قصة حياة الفرد، واكتمالها وحلُّها وإتمامها، على قدر الإمكان. وبذلك المعنى فإن وجهة النظر لدى دار الرعاية تقيم وزناً لتلك العبارة الشعبية «العمل غير المنتهي» ومن شأنها أن تكون راضية بأن يُنظَر إليها على أنها توفِّر المجال والجو اللذين تكون فيهما لدى المحتضر أو المحتضرة الفرصة للاشتراك بمثل هذا العمل والقيام بما يروم أو تروم فعله فيما يتعلَّق بذلك.

الأجساد الرمزية

في هذه القيم المرتبطة بدار الرعاية يُنظَر إلى الشخص المحتضر كما يُنظَر إلى من يتمتَّعون بصحة تامة، بوصفهم أفراداً يوضعون في علاقات مع الآخرين ويستحقُّون الرعاية والاهتمام وهم يَنشدون قضاء حياتهم. ويحافَظ على القيم الحياتية في فترة مفارقة الحياة. وهذا يناقض النظرة المنتشرة على نطاق واسع التي تزعم أن الموت غير موجود، أو أنه لن يصيب، بالتأكيد، أي فرد مخصوص. إذ يمكن أن يتحدث الناس عن الموت عموماً، ولكنهم لا يتحدثون عن موتهم، وهي مسألة سنعود إليها في الفصل السابع في ملاحظة لــ«ألبرت شفايتسر» Albert Schweitzer من

أوائل القرن العشرين. وهنا نأخذ مثالاً من التلفزيون البريطاني سنة ٢٠٠٣ ركَّز على التباين بين الجثث الخيالية والجثث الحقيقية. فقد بدأ القرن الحادي والعشرون بزيادة الانتباه الإعلامي الذي يولى للأجساد الميتة وهي تظهر في الأفلام البوليسية أو الحربية – التي هي نوع ناشئ من أفلام الخطر يشير إلى ما يكتنف الحياة المعاصرة من أخطار. وقلما ينسى أي تتبُّع بريطاني لجناية قتل أن يشتمل على زيارة واحدة على الأقل لمِحْفَظ الجثث لأن ما يحدث بعد الموت مستمر. ويعبِّر المختص بعلم الأمراض المتحرِّي عن سبب الموت والشرطي السري عن ازدرائهما للضحية الممزَّقة التي لا تظهر منها على الشاشة إلا جثة مغطَّاة أو ذات أطراف منتقاة تمَّ كشفها. ومع أن مستحضرات التجميل قد أدَّت عملها على خير وجه، فنادراً ما يظهر ذلك على الممثِّل «الميت». وسَلْسلت أنواع عدة أخرى من البرنامج حيوات مدراء الجنازات، الحقيقية أو الخيالية. ومرة أخرى تكون «الجثة» غير مرئية بصورة منتظمة. وهذا النوع من المألوفية يرمز إلى حدٍّ كبير إلى طبيعة الموت في بريطانيا المعاصرة: يعرف كل امرئ أنه موجود إلا أنه غير مرئي إلى حدٍّ بعيد. وقد يخشى بعضهم من الموت – إنه «خطر» واضح على الحياة – ولكنه يغدو أليفاً على نحو ما عبر وسائل الإعلام. وإذا كان الموت قد أُخضِعَ للطب في منتصف القرن العشرين وأواخره، فقد صار خاضعاً للإعلام باطِّراد عند مُنْقَلَب الألفية الجديدة. وهو بعيد عن المخاطر حين يُنظَر إليه باطمئنان.

إلا أن حادثة واحدة قد شوَّشت هذا الهدوء في ٢٠٠٢-٣. فقد أتمَّ الدكتور بيتر فون هاغنز Peter von Hagens، وهو عالم أمراض ألماني، عملية أطلق عليها «التلدين السائلي» plastinization، تُمكِّن من إحلال محلول من اللدائن محل سوائل الجسم، مما جعل بالإمكان القيام بتشريحات ممتازة والمحافظة عليها بوصفها معروضات. وعرض هذا

الشخص مثل هذا المعرض وقام بجولة به وفي لندن، مثلاً، جذب انتباه آلاف الزوار بالإضافة إلى الكثير من وسائل الإعلام. بيد أن هذا لم يكن شيئاً بالمقارنة مع عرضه حادثة علنية قام فيها بتشريح جثة بشرية. وبيعت التذاكر وتجمَّع المشاهدون، كما حضرت آلات التصوير التلفزيوني. وقام فون هاغنز بالعمل وهو يعتمر بقبَّعة ناعمة متميِّزة ذات تاج محزوز. وكان النقد الذي وُجِّه ضده يستحق الاعتبار؛ وأعار الكثيرون اهتماماً خاصاً لعنصر «الأداء» والقبَّعة، مشيرين إلى أن كرامة الميت قد طُعِنَتْ ومفصحين عن رأيهم أن أمراً كهذا يجب ألا يجري علانية. إن واقعتَي أن الناس قد دفعوا المال لامتيازهم بالحضور إلى هناك وأن وسائل الإعلام قد حضرت لتصوير ذلك تعكسان شيئاً من الاهتمام بالموت والتعلُّق برؤية ما هو محظور في الأحوال العادية. ومهما كان هذا الأمر منطوياً على إثارة اختلاس النظر إلى الممنوع ، فإن الحالة تشير بدقة إلى الازدواجية المعقَّدة حيال الموت في المجتمع المعاصر. وعلى نحو مهم فإن معرض فون هاغنز قد عكس اهتماماً علمياً بالجسد البشري وصحته، وهذا ما يعكسه، جزئياً، بريطانيون كثيرون يُظهِرون اهتماماً حقيقياً بلياقتهم. ومع ذلك، فإن نسبة كبيرة من السكان زائدة الوزن ولا تبالي، على ما يظهر، بحالتها الصحية.

طرق الموت الأمريكية

في كل الأحوال السالفة كان الجسد البشري و«شخصه» مشحونين بالأهمية الشديدة ويُظهِران كيف تجلب القدرة الرمزية للأجساد الحيَّة والميتة إلى تاريخ الموت تاريخَ القيم الاجتماعية المتبدِّلة. وتؤكد الحالتان الأخيرتان هذه القيم في الولايات المتحدة في غضون القرن العشرين، إذ ركَّزت إحداهما على المعالجة التجميلية للجثة والأخرى على موت الجنود.

وقد وصف كتاب جيسيكا ميتفورد Jessica Mitford ذي الشعبية الفائقة «**طريقة الموت الأمريكية**» كيف كان مدراء الجنازات يهيِّئون الأجساد عبر عمل تجميلي كثيف قبل إقامة جنازات لها شبيهة بالحفلات في بيوت الجنازات (١٩٦٣). كان هذا نقداً قوياً للمتاجرة في «صناعة» الموت. ويقيناً، فإن أجزاء كثيرة من الولايات المتحدة تهيِّئ الموتى على هذا النحو حتى يتراءَوا شبيهين كثيراً بمظهرهم في الحياة ويمكن أن تُقرأ ممارستها المقابلة في دفن الموتى في توابيت متينة داخل قبور آجرية أو مبطَّنة بالإسمنت. ويشتمل جانب من العملية التجميلية على التحنيط الذي قد يمنح المفجوعين الإحساس بحفظ الجثة أمداً طويلاً جدًّا ولو أن النتيجة الحقيقية على الأغلب هي بقاؤها مدة قصيرة. ويحمل التحنيط معه إشارة خفيفة إلى الممارسة المصرية القديمة التي كانت تدوم طويلاً، ولكنها كانت كذلك شديدة الاختلاف في أنها لا تنتهي بمجرَّد تبديل الدم كما يفعل التحنيط الحديث عموماً، وإنما كانت تَفصِل الأعضاء الداخلية والدماغ جميعاً. وفي هذا المجال من مجالات الحياة الإنسانية كثيراً ما يتمُّ تجاهُل التفصيل ولا يُقبَل إلا الإحساس الأثير بالفائدة. ومن المؤكَّد أن هذه الشبكة التجميلية – التابوتية - الإسمنتية تسعى إلى التعبير عن حفظ الميت ولو أنها، عملياً، تُفضي حقًّا إلى تفسُّخ الجسد الحتمي داخل تابوته وليس من احتكاكه بالأرض. ويمكن أن تُقرأ هذه المقاربة على أنها تعبير عن قيمة الفرد الأمريكي الذي يتمُّ حفظ هويته والإبقاء عليها.

ويُفضي تفسير ميتفورد إلى كتابات واسعة حول قبول الموت أو إنكاره في الولايات المتحدة سنعود إليها في الفصل السابع لدى البحث في الخوف من الموت. والآن ألفتُ النظر إلى رؤية للموت في أمريكا مختلفة تماماً وتضيف إليه بُعداً متميزاً وتتعلق خصوصاً بموت الجنود في خدمة الولايات المتحدة: إنها ذات أهمية خاصَّة على ضوء الهجوم الإرهابي على البرجين في أيلول ٢٠٠١

والاستجابة السياسية والعسكرية اللاحقة في الحرب ضد العراق. وقد نُشِرَ كتاب كارولاين مارفين Carolyn Marvin وديـــڤد إنغل David Ingle «**القربان الدموي والأمَّة**» سنة ١٩٩٩؛ وفيه يناقشان أن الولايات المتحدة تمتلك في صميمها نوعاً من الثقافة القربانية التي تُواشِج الولايات. والنظام القرباني يرأسه **الرئيس**، ويُرمَز إليه في العَلَم، ويتمثَّل بموت الجنود في الحرب. ودمهم المراق هو القربان. إنهما يريان أن الجندية – ولاسيما في جنودها الذكور الأوائل – هي نوع من التدرُّب على أن تَقتل أو تُقتَل. هؤلاء هم الناس «الذين يلامسون الموت» ويترابطون بمبادئ الشرف. والإخفاق في الحرب، كما حدث في ڤييتنام، يُعَدُّ عاراً ويلقي ظلاً على هذا النظام للحياة الاجتماعية. وفي الحقيقة نستطيع أن نقوِّي تحليلهما برؤية كيف أن الولايات المتحدة كثيراً ما عرَّفت نفسها على أنها شعب الله المختار الذي يقود العالم إلى الحقِّ وسبيل الحياة الصحيح الذي هو، في ماهيَّته، الديمقراطية الأمريكية. ومع أن هذا، ولا شك، أحد التفسيرات للأحداث، فإنه يسمح لجوانب كثيرة من الحياة أن تندرج في تفسير واحد واسع. فعهد الولاء اليومي للعَلَم في المدارس الأمريكية لا يمكن تصوُّره في معظم البلدان الأوروبية. كذلك، وخلافاً لبريطانيا وموت جنودها وكادرها المدني في خدمة عهدها الإمبراطوري وفي الحربين الكبيرتين، تميل أمريكا إلى عدم ترك موتاها حيث يسقطون بل إلى إعادتهم إلى الوطن. إنه في مقبرة من مائة مقبرة أو أكثر في الولايات المتحدة يُدفَن الأموات، بتفضيل شديد، وليس في «زاوية من حقل أجنبي». وهذا الجانب من الموت العسكري يجلب للموتى قيمة رمزية عالية؛ وبالفعل ترى مارفين ويرى إنغل في الجنازة العسكرية – مع العَلَم الذي يُطوى بصورة خاصة ويعاد إلى الأسرة بوصفه نوعاً من الطفل الرضيع الرمزي تقريباً – تعبيراً قوياً عن التزام الأمَّة بمنح الحياة للمحافظة على أسلوب الحياة. وتفسيرهما للموت العسكري يُحدِث توازناً قوياً جداً مع نقد ميتفورد المفرط في سهولته للموت المدني التجميلي والمتاجَر به.

علم البيئة[١]

تظهر هذه الحالات كلها كيف أن مجرد كشف الجثة وسيلة للتعبير عن قيم اجتماعية مختلفة. وأحد تيارات هذه القيم ذو أهمية خاصة معاصرة ويرتكز على علم البيئة. تكمن جذوره في دافع القرن العشرين إلى الإصلاح الصحِّي والتخطيط المدني الذي شهد ميلاد حرق الجثث الحديث، الذي أُعلِنَ في الأصل أنه وسيلة صحية لتصريف الموتى والتغلُّب بالحيلة على المقابر المكتظة التي تغلب عليها الأمراض. ومهما يكن، فمع بداية القرن الحادي والعشرين صار بعضهم ينظر إلى أن حرق الجثث مصدر محتمل للتفريغ الكيميائي الضار. وقد تطور التزام القرن التاسع عشر بعلم المحافظة على الصحة الاجتماعية في المناطق المصنَّعة إلى العناية بالعالم بوجه عام، ولاسيما مع طبقة الأوزون في الجو، ودمار الغابات ذات الأمطار الحارَّة، والقضاء على أنواع حيوانية ونباتية، إذا لم نذكر المسائل المتعلِّقة بالهندسة الوراثية والإخصاب البشري.

يبلغ هذا التحوُّل في الاهتمام مبلغ ثورة في رؤية العالم. فهو يكشف انتقالاً من المناقشات حول الله، والدين، وسلطة التقاليد الكنسية، والمصير الأبدي للبشر إلى الاهتمام بالعالم بما هو مُتَّسَع للعيش، وإلى النشاط الأخلاقي فيه واحتمال أن يكون له مستقبل «مستدام»[٢]. وتتحوّل بؤرة الاهتمام من الماضي إلى الحاضر ومن المستقبل الأبدي في السماء إلى مستقبل طويل الأمد للبشر على الأرض. وأصبح البقاء والخلود الشخصيان مندرجين تحت

---

(١) علم البيئة ecology: هو علم يبحث في العلاقات بين الكائنات الحيَّة وبيئتها. والكلمة ecologyمؤلَّفة من الكلمتين: eco المأخوذة من الكلمة اليونانية oikos ومعناها البيت، ومن ثم البيئة، وlogia الدالَّة على علم أو دراسة. (المترجم)

(٢) برز في نظرية الأنظمة الحية منذ ثمانينيات القرن العشرين مفهوم «الاستدامة» sustainability وله الآن الدور المهيمن. وليس ما يعزَّز في الأنظمة المستدامة هو النمو أو التطور الاقتصادي، وإنما النسيج الكلِّي للحياة الذي يعتمد عليه بقاؤنا طويل الأمد. (المترجم)

بقاء النوع البشري بين الأنواع الأخرى. كذلك يرتبط تغيُّر التأكيد في الارتفاع في فكرة «روحانية» الناس بدلاً من تديُّنهم. ويحمل هذا النوع من التغيُّر في رؤية العالم نتائج كبيرة لفهم البشر للموت.

يعتمد الكثير من هذا التغيُّر على مسألتين معاً، هما التاريخ الديني للبلدان والعوامل الاجتماعية والبيئية الأخرى الكثيرة. فالولايات المتحدة، مثلاً، أبقت ثقافة الدفن طَوال القرن العشرين على النهج الذي واصلت به عادات الدفن في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تلك العادات التي كانت تحبِّذها الجماعات الپروتستانتية والكاثوليكية واليهودية. ولم يحدث أن ازداد استخدام الولايات المتحدة لحرق الجثث إلا في أوائل القرن الحادي والعشرين. وفي أوروبا تمَّ الترحيب كثيراً بحرق الجثث من منتصف القرن التاسع عشر إلى أواخره ونما بسرعة نسبياً في المناطق الپروتستانتية مع صيرورة بريطانيا العظمى المستخدِمة البارزة له. ودخلت المناطق الرومانية الكاثوليكية هذا الميدان ببطء شديد، ووسط نقاش كثير، في حين وقفت الأرثوذكسية اليونانية ضد حرق الجثث بصلابة، لا لأسباب لاهوتية تراثية ترتبط بالدفن والبعث وحسب، بل كذلك لأسباب سياسية تتصل بعلاقات الكنيسة بالدولة في اليونان للمحافظة على ما ترى الكنيسة أنه هوية يونانية.

وعلى مستوى الاتجاهات الثقافية الواسعة، شهدت أواخر القرن العشرين اهتماماً متزايداً بعلم البيئة. وكان التحوُّل الإيكولوجي [المتعلِّق بعلم البيئة] في الإدراك الثقافي يتطلَّب من المؤمنين الكثيرين بمختلف المذاهب أشكالاً مختلفة من اللاهوت البيئي، يقوم به لاهوتيون مسيحيون، مثلاً، يستجيبون لنقد الديانة التوراتية التي تشجِّع على اتِّخاذ موقف مستهين بالعالم، وتستخدمه على أنه شيء ذو نظام أدنى. وفي استجابة اللاهوتيين تحدَّثوا عن أن الدعوة إلى إدارة أرض الله هي مسعى صحيح للمسيحيين. أما السؤال كيف سيلعب المسيحيون وَرَقَة علم البيئة إلى جانب وَرَقَة السماء فمتروك

للزمن أن يجيب عنه. ولكن بالنسبة إلى الأعداد المتزايدة من الناس، ربما حتى بالنسبة إلى المؤمنين الدينيين، فمن الأرجح أن تعلو البؤرة الإيكولوجية على الشواغل الدينية السابقة، وحتى أن تحلَّ محلَّها.

الأمل يُحدِث الأبدي

إن الأمل، وهو الوجود الدينامي الحاسم الكامن تحت المُعتَقد الديني، والعبادة، وفلسفة الأخلاق، واضح كذلك في الشؤون الإيكولوجية الدنيوية على نحو صريح. ويبدو أن الأمل جزء من دافع كامن خلف البشر سواء في وعيهم الذاتي أو في رغبتهم في البقاء. ويبدو أنه لا مندوحة من أن يؤدي الأمل دوراً رئيسياً في الشؤون الإيكولوجية، سواءٌ منحت مماثلة دينية أم لم تُمنح. ويضع الأمل نفسه فوق اليأس المرفرف للانقضاض على القَلِقينَ بسبب سخونة الأرض، والهندسة الوراثية، والأخطار المحتملة الأخرى على الحياة. والأعداد المتزايدة من الناس تخشى موت الكوكب، مع أن الموضوع قلما يُطرَح بمثل هذه الكلمات. والعلم والتكنولوجيا هما في آنٍ معاً أساس التشاؤم والتفاؤل، وأساس الهلاك إذا سارت الهندسة الوراثية سيراً غير صحيح وأفرط النمو الصناعي في تسخين الكوكب، وأساس التفاؤل إذا ساعد على ضبط هذه الملامح الضارة أو قلبها. وبعد الحرب الباردة، فإن الانتهاء الواضح للخوف من الدمار النووي قد حلَّ محلَّه خوف من دمار أبطأ للدنيا.

وفي علم البيئة ومن خلالها قدَّم الأفراد لأنفسهم طريقة جديدة في التفكير في أنفسهم، وحياتهم وعالمهم. ويتحاشى هذا المنظور العناصر الترجيمية في الدين المتعلقة بحياة بعد الموت وكذلك الصيغ الاعتقادية الكثيرة والمتناقضة غالباً للكنائس والأديان. إنه يقدِّم شيئاً أكثر ملموسية و«حقيقياً» بوضوح. إذن يمكن للأفكار البيئية - الإيكولوجية أن تمدَّنا بوسيلة لتكوين هويتنا الإنسانية وتفكيرنا في الحياة. أما كم سيُثبت ذلك المنظور أنه منتشر

وسائغ فأمر يظل غير واضح في الوقت الحاضر، ولكنه من المحتمل أن يصبح مقنعاً باطِّراد بمقدار ما تؤثِّر في السياسيين جماعات الضغط مثل «**السلام الأخضر**» أو «**أصدقاء الأرض**» وغيرها كثير وتقديم «**الحزب الأخضر**» مرشِّحين في الانتخابات السياسية دليل على هذا التغيُّر.

وإنه إزاء تلك الخلفيَّة شهدت بريطانيا العظمى، مثلاً، اهتماماً بطيئاً ولكنه واضح بالطقوس الجنائزية الموصوفة على أساس الدفن الطبيعي، أو الدفن الأخضر، أو الدفن الغابي، وذلك عندما انتهى القرن العشرون. ويعكس هذا الاتجاه ما يمكن أن نرى أنه تكوين إيكولوجي للهوية، الهوية التي تُنتِج شكلها الخاص من الدراسة الدنيوية لنهاية العالم، أو تعاليم «**الأمور الأخيرة**»، وهي تعبِّر عن اهتمامها بمستقبل الكوكب. وقد تتحوَّل هذه النظرة حقًّا، وعلى سبيل المثال، ضد حرق الجثث على أساس إحداثه الغازي. فعلى النقيض منه، إذا منحتُ جسدي للأرض عبَّرتُ عن أمل في مستقبل الكوكب: لم يعد هذا مجرَّد أمل في البقاء مرتبط بالذات، بل هو أمل يتفكَّر كذلك في الأجيال المقبلة. وبمعنى آخر، يردِّد هذا المنظور صدى تحقيق استعادي للهوية إذا رأى الناس أن جنازة كهذه تعكس الطريقة التي عاش بها الشخص حياته، حيث تنعكس قيمهم الحياتية في قيمهم المماتية. لأن هؤلاء قد يكونون حقًّا أناساً مارسوا، على سبيل المثال، إعادة تدوير نفاياتهم المنزلية؛ وقد يكونون متكفِّلين بمشاريع صيانة متعدِّدة ويتمسَّكون بآراء إيديولوجية، ومنها على سبيل الافتراض، المذهب النباتي. ويمكن على نحو متزايد في بريطانيا أن يكونوا بستانيين، ملتزمين بالعلاقة الطبيعية بين الحياة والموت في دورات الطبيعة. وهنا نجد صدى معنى جون شوتر John Shotter لـــ «القواعد العلاقية» لـــ «أي شيء يُفضي إلى أي شيء» في سلسلة متصلة من الدوران في الأمكنة والفضاءات التي أتاحتها لنا رؤية جديدة للعالم. لأنه، كما تعلَّمنا أن «نسكن» في بلدة غريبة وأن نكون فيها «في البيت»، كذلك هو الأمر في عالم تتبدَّل فيه قيم البقاء (١٩٩٨:١٩٨).

هنا ندخل من جديد في نظام قيمي عام، ولسنا متروكين على الإطلاق في العالم الخاص بالرغبات الفردية. والعالَم السياسي للساسة الأوروبيين هو عالم من قبيل الهيكل الذي تُفضي ضمنه الشؤون البيئية إلى توجيهات حول أمور مثل إعادة تدوير النفايات المنزلية. وسيؤثِّر هذا تأثيراً متزايداً في كل بيت وفي الحياة المنزلية للأُسَر، لأن النشاطات اليومية تؤثِّر في الإيديولوجيا والقيم العامة الواسعة بأشد الطرق جوهرية. وههنا نواجه علم البيئة بوصفه نظاماً قيمياً عاماً سوف ينجذب إليه الأفراد، ويمكن لهم أن ينتزعوا منه أفكارهم. ويستمدُّ علم البيئة من فروع العلم مقدار ما استمدَّت دراسة نهاية العالم التقليدية من اللاهوت. ولكن علم البيئة ليس «ما بعد حداثي»؛ وإذا كان يشبه أي شيء فهو يشبه الحداثة ذاتها في أنه قصة تشكِّل قوساً فوق الأشياء الكائنة وكيف نرتبط بالطريقة التي تكون عليها الأشياء. وهو يشمل كيف نأكل، وماذا نشتري، وكيف نموت. هنا يأخذ الجسد دلالة جديدة أيضاً. قيل إن زوال القيم المشتركة في السياق ما بعد الحداثي لم يتركنا إلا مع أجسادنا. والروح المختفية والكنيسة الخاوية قد حلَّ محلَّهما اختيار الطعام الذي لا يؤدِّي إلى السمنة، والأكل الصحي، وقاعة الألعاب الرياضية. وكان ذلك النوع من التحليل، في جانب منه، نصف صحيح فقط، وفي سيرورة التغيُّر حيث تصل البؤرة الجسدية إلى أن توضع ضمن القيم الإيكولوجية، فإنه يعكس موقفاً مبنيًّا على المعلومات العلمية.

الغابة

تمتُّ هذه التغيُّرات بصلة لطقوس الموت. وسوف ندرس في الفصل السادس الخِيارين المقرَّرين للطقوس المضبوطة كهنوتياً من جهة، وللطقوس التي يُنشئها الأفراد للتعبير عن إحساسهم بالمعنى فيما يتَّصل باستذكار الميت عبر البقايا المحروقة من جهة أخرى، بما في ذلك الحالة المشتركة

لـــ «المغرس التذكاري الوطني» في بريطانيا بوصفه مجالاً غابيًّا طبيعياً لاستذكار الموتى يمتلك عناصر إيكولوجية من دون أن تكون مدفوعة حصراً بذلك الدافع البيئي. وفي الوقت الحاضر ينصبُّ التأكيد خصوصاً على الفكرة الإيكولوجية للدفن الغابيِّ أو الأخضر، ويشير إلى أن عملية دفن الجسد لا تكون في أي شكل تقليدي لفِناء كنيسة أو مقبرة مدنيَّة، بل في أنواع مختلفة من المجالات مثل حقل يمكن أن تُزرَع فيه أشجار فوق القبور لتنمو وتصير غابة. كذلك، يمكن أن يُدفَن الجسد في رحبات بين الأشجار أو فسحات أُزيلت منها الأشجار في غابات قائمة. ومن حيث المبادئ الأساسية، فإن الجسد لا يُدفَن في توابيت أو صناديق محفوظات صنعت لعزل الميت عن الأرض، بل في سلسلة مصنوعة من غُصينات طرية أو مادة تتفسَّخ بسهولة وتغذِّي العمليات الطبيعية للتفسُّخ الجسدي. والجسد يمكن أن يحمله أو ينقله إلى القبر الفعلي مجهود إنساني بدلاً من العربة للسماح بأكبر درجة من الاحتكاك الشخصي بالميت. ومن المرجح أن تشدِّد الجنازة على طبيعة الموت وعودة الجسد إلى التراب. وهذا النوع من الجنازة، كما يعبِّر الوصف البديل للدفن «الأخضر» تعبيراً يلائم الغرض، راسخ الجذور في القيم الإيكولوجية ويشير إلى الاهتمام المتزايد الملحوظ بالبيئة الطبيعية لا من العلماء وحسب، بل كذلك من قطاعات واسعة من الجمهور.

التراب الإيجابي والتراب السلبي

هنا تغدو صيغ الدفن المسيحية التقليدية، «أرض إلى أرض، ورماد إلى رماد، وتراب إلى تراب» منطوية على المفارقة وتؤكد الاتجاه الإيديولوجي الذي تتَّخذه الجنازات «الخُضر». ولاهوتياً، فإن عبارة «تراب إلى تراب» مأخوذة من «سِفْر التكوين» في الكتاب المقدَّس وأسطورته التي تروي خلق البشر وسقوطهم. فلأن آدم وحواء عصيا أمراً إلهياً وأكلا من الشجرة الرامزة

إلى معرفة الخير والشر خضعا للشِّدَّة: ولادة النساء أطفالَهن بألم والانقياد إلى أزواجهن، وانتزاع الرجال حبَّة الحنطة بمشقة من الأرض لأجل الطعام. ولن يكون في مستطاعهما أن يأكلا الخبز إلا عبر عرق العناء إلى أن «يعودا إلى الأرض» التي منها، وفقاً للأسطورة التوراتية، قد تشكَّل البشر. وقيل إن الإنسان الأول، آدم، هو في الحقيقة تراب، وسيصبح تراباً مرة أخرى، بعد موته: «تراب أنت وإلى التراب سوف تعود» (**التكوين** ٣:١٩). ومن ناحية العقيدة، تعبِّر عبارة «أرض إلى أرض»، إذن، عن الفكرة المزدوجة التي تشمل أن البشر قد خُلقوا من الأرض ذاتها كما خُلق أي شيء غيرهم، وكانت عبارة إيجابية عن الهوية، والعبارة الأكثر سلبية هي أن البشر إذ سقطوا في حالة العصيان الآثمة كان مصيرهم الموت.

لذا كان ميلتون في تفسيره «**الفردوس المفقود**» قد جعل صوتاً إلهياً يخاطب آدم في عَدْن بكلمات حاكمة – «اعرف ولادتك» – ولادة من تراب، والآن عودة مميتة إلى التراب (Milton 2000:223). والآن فإن معرفة الذات تشمل معرفة الموت في انعكاسية عميقة. وهذا هو على وجه الدقة السبب الذي يجعل طقوس الجنازات المسيحية تعوِّض عن تراب الموت بـــ «الأمل المؤكَّد واليقيني بالانبعاث» الحاصل عبر قيامة يسوع المسيح التي تفسِّر، هي ذاتها، بأنه «آدم الثاني» الذي تُسقِط طاعته لله عصيانَ آدم الأول. وكما تعبِّر عن ذلك ترتيلة جون هنري نيومن John Henry Newman «تسبيح للأقدس في العُلى»:

يا لحكمة المحبة عند ربِّنا!

عندما كان كل شيء خطيئة وعاراً،

جاء آدم الثاني إلى الكفاح

وإلى الإنقاذ.

مهما يكن، تكمن فكرة تحفيزية مختلفة تماماً خلف عبارة «أرض إلى أرض» في عمليات الدفن الغابيَّة التي تعكس تحوُّلاً محتملاً في النموذج الإرشادي لفهم الموت، تحوُّلاً لم تبدأ نتائجه في أن تصير ظاهرة إلا في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. فالالتزامات بالمحافظة على الموارد النادرة فيما يتصل ببقاء لا النوع البشري وحسب، بل كذلك العالم ذاته صارت تؤثِّر في الأفكار عن الموت وتتَّحد مع الشعور بطبيعة الحياة والموت. إن «الأرض» التي تعود إلى الأرض ليست ابناً أو ابنة لآدم وحواء بل للجسد البشري الطبيعي الذي شكَّلته فيما مضى عمليات أرضية، طبيعية، وتواصل الآن تلك العمليات من خلال موته.

والملمح المهم أهمية عميقة في علم البيئة أنه يوحِّد بين العلم، والأخلاق، والفلسفة، والاقتصاد، والسياسة بطرق تذكِّر بالدين في العهود الخوالي. فعلم البيئة منظور موحِّد. إنه يجتاز مناهج مدرسية كثيرة حيث يتأمل التلاميذ الصور التي هي في المتناول بوضوح عن سخونة الكوكب الأرضي والثقوب في طبقة الأوزون، في حين أن الأطفال، حتى في سن صغيرة جدًّا، قد أظهروا اهتماماً بقرب انقراض بعض الحيوانات، كما هي الحال مع «الــپَنْدَه» Panda، الذي اعتبره «صندوق الحياة البرية العالمي» حيوانها الرمزي، الحيوان ذا الجاذبية الحقيقية للأطفال. كان يجري تشجيع الأجيال الأصغر سنًّا، منذ سبعينيات القرن العشرين تقريباً، على التفكير في أن الأنواع الحيوانية والنباتية موارد نفيسة لا يمكن الحصول عليها مجدَّداً إذا تمَّ القضاء عليها. وليس علم البيئة مقتصراً على المدرسة، ولكنه يتطرق إلى حياة الأسرة والجماعة من خلال إعادة تدوير منتظمة للنفايات المنزلية والجماعية. فلا يوضع الأفراد والأُسَر باطِّراد في حالة تفكير فيما يفعلونه في نفاية مادة نباتية، ونفاية زجاجية، وغيرها من النفايات المنزلية وحسب، بل يشجَّعون على العمل وفقاً لتفكيرهم، وواجبِ التروِّي في الأوعية التي ينبغي أن توضَع فيها هذه العناصر المختلفة من القمامة من أجل التجميع العمومي.

الأخلاق والروحانية عموماً

باتِّحاد هذه الاهتمامات العلمية بالبيئة مع الملامح العملية للنشاط المنزلي، والمخزون الغذائي، ومسألة الهندسة الوراثية والفرص الطبية المرتبطة بالعلاج الجيني وتحدِّيات الاستنساخ، يظهر مجال الأخلاق فجأة ظهوراً يقرب من العفَوي. وشهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين بحق نشوء فلسفة أخلاق بطريقة غير مسبوقة تقريباً. وبينما كان يشار قروناً إلى أن فلسفة الأخلاق عنصر رئيسي من اللاهوت والحياة الدينية، وعلى مدى أضيق، أنها عنصر من الدراسات الفلسفية المنهجية، فإنها الآن تنطلق لتكون ميداناً يمكن أن يشارك فيه الناس كافَّة.

وحدث في الوقت ذاته أن أفْلت موضوع آخر كان يتحدَّد منذ أمد طويل بلغة دينية لا لبس فيها، هو موضوع «الروحانية» spirituality، من الحدود الكهنوتية ليجري تبنِّيه على نطاق واسع بوصفه مفهوماً قيِّماً لوصف عمق الحياة وصفتها المميِّزة (McGinn 1993). وعندما ابتدأ القرن الحادي والعشرون صارت «الروحانية» مفهوماً شعبياً في ثلاث دوائر على الأقل تقع خلف الدوائر الكهنوتية مباشرة. أولاً، أراد بعض اللاهوتيين أن يدمجوا شعورهم بالإيمان مع بعض الموضوعات الأكاديمية للتحدث عن أهمية ما يعاش من تجسيد للاعتقاد. ثانياً، تحدثت الجماعات التي تقع وراء الكنائس في الحركات الدينية الجديدة عن محاولاتها الخاصة فيما يتعلق بروحانيتها. ثالثاً، نشأت بين المشتغلين بالعلاج وبالعناية بتخفيف المرض عن المرضى فكرة الروحانية بوصفها نمطاً من التأمُّل في نوعية الحياة التي يمكن أن يتَّبعها الذين يقتربون من نهاية أيامهم. وبالنسبة إلى مجال الموت والفجيعة يظل الآن سلوك هذا السبيل وإنشاء بعض الأشكال الصريحة من روحانية الموت وسيلة للتركيز، والإعراب عن التجربة والانفعال والتأمُّل الذاتي في مواجهة الموت، والقيام بذلك بتقويم إيجابي. لأن النشوء الكلِّي لفكرة «الروحانية» في المجالات الثلاثة المذكورة أعلاه، وهذا مهم، قد كان راسخ الجذور في الروح الإيجابية.

التحوُّل في النموذج الإرشادي للموت

بسهولة وجدت مجالات علم البيئة وفلسفة الأخلاق والروحانية أنها يتمِّم بعضها بعضاً في الآراء الناشئة في الحياة والتي تأخذ شكلها خارج الكنائس التقليدية. وللمفارقة، فإن هذا المنظور الناشئ يتعايش في حياة الكثيرين من الناس إلى جانب النظرة الاستهلاكية التي يكوِّنها الشعور بالحرية الشخصية والفردانية. والمتمِّم لهذا التشخُّص المتزايد للحياة هو الرغبة في أن تعاش الحياة على نحو مفهوم وصادق ما أمكن ذلك، ولكن ليس على أساس الأفكار الدينية الرسمية. وعند هذه المسألة على وجه الدقة يواجه الموت تحوُّل نموذجه الإرشادي. وبما أن أعداداً جمَّة من الأفراد لم تعد مؤمنة بحياة بعد ممات، فإنها أقل انصياعاً لقبول الطقوس التقليدية لمجرد أنها تقليدية. ومن المحتمل إلى أقصى الحدود أن تكون كلمات صلوات الجنازات التي تحمل معرفة اعتقادية أشدَّ تنافراً مع المعتقدات الفعلية لآلاف الناس الذين تُستخدَم لهم صلوات الكنائس الجنائزية من أن تكون منسجمة معها. لأنه مادام من المعهود والمتوقَّع اجتماعياً والملائم تنظيمياً وجود كاهن يدير الجنازة، فإن الأكثرية العظمى من الجمهور تسلك ذلك السبيل. وأحد تغيُّرات الاتجاه في العقود التي تحيط بظهور القرن الحادي والعشرين يكمن في إضفاء الكهنة الطابع الشخصي على الجنازات بوتيرة متزايدة، وذلك عندما زادوا في لفت النظر إلى الحياة الماضية للأموات، وإلى طبعهم وميولهم. وكثيراً ما تُستخدَم قراءات من مصادر ليست من الكتاب المقدس، وكذلك الموسيقى التي يمكن أن تكون مأخوذة من مجموعة المرحوم الخاصة، إلى جانب الأشكال التقليدية الدينية أو بدلاً منها. والأكثر من ذلك أن فرصة استخدام مشرفين غير دينيين على الجنازات تتزايد. وهنا يأتي أسلوب الحياة الاستهلاكي ليكون في أساس الجنازات، كما أثَّر قبل ذلك بقليل في الزواج أيضاً.

الخلود الإيكولوجي

يمكن أن تكون إحدى الطرق في وصف التحوُّل في معنى الموت الذي تتضمنه فلسفة الأخلاق الإيكولوجية والفردانية الاستهلاكية قائمة على أساس الخلود الإيكولوجي. وكما صارت مسألة تصريف النفايات شاغلاً ضاغطاً في الحياة العادية، ليس بالمدهش أنه لابدَّ من أن يصير النظر أن تصريف الجسد البشري جزء من المشكلة العامة ذاتها – ماذا نعمل بحصيلة عيش؟ في الفصل السادس نقدِّم صورتين للحياة بعد الموت. إحداهما الرؤية المسيحية التقليدية، الموصوفة على أساس التحقيق الأُخْرَوِي للهوية، والأخرى تتضمن وضع البقايا المحروقة في مواضع ذات دلالة شخصية سابقة بوصفه التحقيق الاستعادي للهوية. وخلافاً لذلك، فإننا في الفصل الحالي ننمذج الدفن الغابيَّ من حيث «الخلود الإيكولوجي» المختلف تماماً. وهذا لا يعني أن الذين يباشرون الدفن الغابيَّ لا يلتزمون بالأفكار المسيحية التقليدية عن السماء وهويَّتها المنظورية، ولا أنهم قد لا يعكسون شيئاً من التحقيق الاستعادي القويِّ للهوية، بالنسبة إلى المرحوم الذي لعلَّه قد أحب «الطبيعة». إلا أن ذلك تأكيد لفكرة مختلفة تماماً، هي فكرة العلاقة الجوهرية بين الجسد البشري والعالم بوصفه نظاماً طبيعياً يترسَّخ ضمنه استمرار الحياة في الحياة والممات المتعاقبين للفرد والحيوانات والنباتات، ولكل الأشياء بالفعل. ههنا لدينا رؤية للعالم متكاملة ومفهومة نسبياً من المعاصرين الكثيرين. وهي تنبثق عن تفاعل بين علم من نوع مقبول حدسياً وشعور بالذات لا يعتمد على الاعتقاد بحياة بعد الموت تجري في عالم آخر ولا على هشاشة الذكريات الباقية لدى ذرِّية المرء. إذ يوجد، إنْ جاز التعبير، شيء «حقيقي» بوضوح حول عودة الجسد البشري إلى الأرض والتبرُّع للعدد الكبير من الكائنات الحيَّة. وفي الوقت ذاته، قد لا يعود حرق الجثث إلى الادِّعاء بأنه أفضل نهج «صحِّي» في تصريف الجثث، كما وُصف في الفصل السابق. وإذا أحدثت أفكار الدفن المسيحية التقليدية في «الأمل الجازم واليقيني في القيامة»

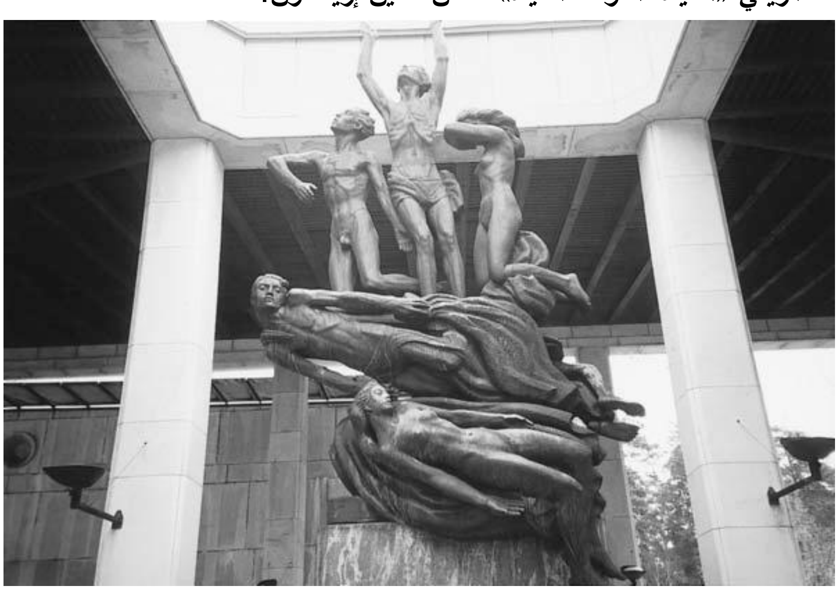
نشوزاً عند الذين يحضرون الجنازات ولكنهم لا يؤمنون بتلك العقائد، فإن الموت الغابيَّ يمكن له أن يوفِّر مَدَداً لموثوقية متناغمة بإعادة الموتى إلى «الطبيعة». والحاسم في جاذبية هذه النظرة يكمن في الرؤية الدينامية لـــ«الطبيعة»، للنظام المستمر الذي يكون المرء جزءاً منه وليس جزءاً من انقسام جذري بين النوع البشري والطبيعة. كذلك فإن الشعور الإيكولوجي بالهوية يجلب قيمة إضافية إلى مجال اللغة الخاصة والذكرى الفردية التي تحيط بعملية الوضع السِّرِّي للرفات في بقعة محبوبة ومشتركة. بكلمات أخرى، إن الدفن الغابيَّ يمدُّنا بأساس موثوق به لفهم الحياة والموت على السواء ممَّن يرون أن «الجنَّة» أو «الذكرى» أمر لا يصدَّق أو وسيلة غير ناجعة لجعل معنى للحياة والموت.

كما جرت الإشارة آنفاً، فإن أحد الجوانب المثيرة للاهتمام في هذا الدفن الغابيِّ، وفي أسلوبَي الحياة والموت الإيكولوجيين المترابطين به، هو الطريقة التي تُناقض المفهوم العام لما بعد الحداثة. فالتعريف المتواتر غالباً لما بعد الحداثة يُنكر أي تفسير مشترك وبعيد المدى للحياة من أجل تأكيد المعنى المتفرد والناشئ ذاتياً للأشياء. وعلى حين أن المعتقدات المشتركة الموثوق بها في الأديان المترسِّخة في بقاع كثيرة من أوروبا وخارجها قد تشظَّت، وأن بعض الأفراد قد تبنَّوا شيئاً من نظرة إلى الحياة متفرِّدة وشخصية خاصة وناشئة ذاتياً، يظل واقع الحال أن الكثيرين صاروا يشاركون في مفهوم علم البيئة المدعَّم بالمعلومات العلمية. ولتقوية مسألة تمَّ إثباتها آنفاً كذلك، فقد سار المنظور العلمي إلى جانب اهتمام متجدِّد بفلسفة الأخلاق ومسؤولية المجتمع في التشجيع على البحث في المسائل الإيكولوجية والإشراف عليه واستثمار تلك المسائل التي هي من قبيل الهندسة الوراثية والاستنساخ البشري. ولا ندري بعدُ كم سيغدو هذا الشكل من التعامل مع البقايا البشرية واسع الانتشار في حلوله محلَّ حرق الجثث أو أشكال الدفن التقليدية على السواء ولكنه، يقيناً، يطرح تبدُّلاً مهمًّا في الاعتقاد والممارسة بمقدار ما يتعلق الأمر بتاريخ الموت.

لوحات الكتاب



اللوحة ١: محرق جثث في استكهولم من الداخل
مُصلَّى استكهولم الرئيسي الشهير بمقبرة الجثث المحروقة في الأرض الشجراء للمهندس المعماري غونار أسيلوند (١٨٨٥-١٩٤٠) – والتصوير الزيتي «الحياة-الموت-الحياة» للفنان سڤين إريكسون.



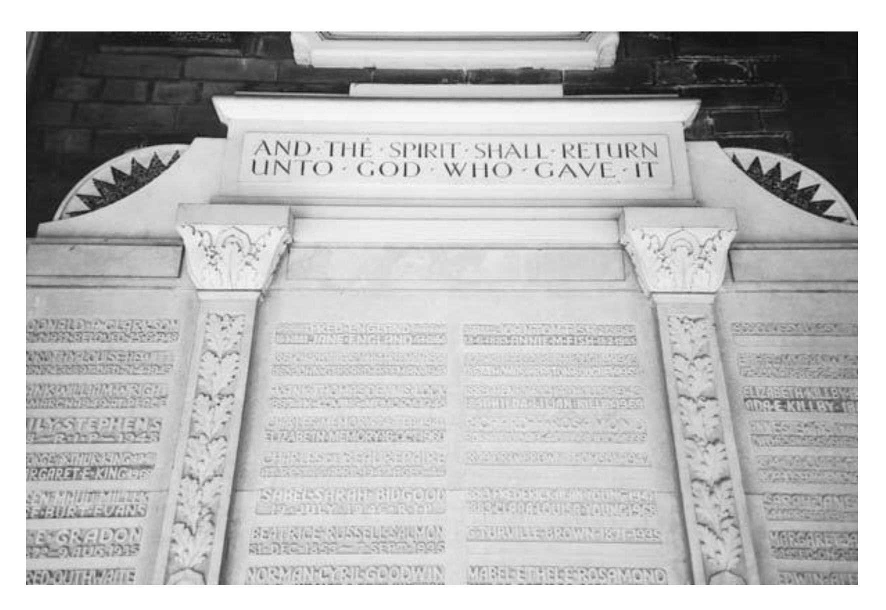
اللوحة ٢: صور منحوتات محرق الجثث في استكهولم من الخارج
النحت «القيامة من بين الأموات» للفنان جويل لوندكويست، يصوِّر رحلة الذات إلى العالم العلوي في قهر الموت. دور الفن في التأمل الإنساني في المصير.





اللوحتان ٣-٤: محرق جثث في بوردو من دون رموز
(في الأعلى) ومع الصليب والشموع (في الأسفل).

اللوحتان تصوران معاً خيار المقدس - الدنيوي الذي تقدِّمه محارق الجثث الحديثة للأفراد باستخدام الرموز الدينية أو غيابها.



اللوحة ٥: محرق جثث غولدرز غرين، نصب تذكاري مرمري

صفائح تذكارية ذات تزيينات تعطى دلالتها في الغياب الراجح لأحجار القبور فوق الرفات.



اللوحة ٦: أوشفيتس، نصب تذكاري

نداء للعالم للإصرار على تذكُّر ما جرى في أحد المعسكرات من السعي إلى إبادة الهوية.



اللوحة ٧



اللوحة ٨



اللوحات ٧-٨-٩: ثلاثة عروض من معرض أمستردام الذي أقامه هاري هاينك وڤالتر كارپي.
(٧) الكتلة الظاهرة للتابوت: تصوير رمزي لقرب الموت: نحن دائماً نحمله معنا. (٨) منتجات القبر البيئي الودي و(٩) حَزْم الجسد من دون رسميات المعبِّر عن الصلة بأسلوب الحياة وأسلوب الممات الإيكولوجيين.



اللوحة ١٠: يوم الذكرى في «يوتا» الريفية.
اليومِ التذكاري السنوي في أيار مع أُسَر تُعنى بالقبور في مجتمع تقليدي بشدة ويركز على الدفن.



اللوحة ١١: أثر تذكاري جماعي، مقبرة أبفران، ويلز الجنوبية
هندسة معمارية تعبِّر عن الوحدة في الفقدان والأسى.



اللوحة ١٢: شاهدة قبر
تعبير فني عن فردية الذات وسط الموروث الجماعي للدفن.

الفصل الخامس

الفن البصري والأدب والموسيقى

يشير هذا الفصل إلى السبل التي يسمح فيها الحجم الهائل والتنوّع الشديد في المؤلفات الفنية البصرية والأدبية والموسيقية بأن يؤدي الأمل دوره ضمن الاستجابات الإنسانية لشرط الموت. وهي معاً تُحبط الموت في امتلاكها «الكلمة النهائية» في الحياة. هنا نُبرز أجزاء من **الكتاب المقدس** ونوضح بالأمثلة تأثيرها المثير في أدب دانتي وميلتون وموسيقى هاندل Handel. ثم نُكمل تلك الاتجاهات الدينية ببعض الاستجابات الدنيوية للموت. وبرغم أن قوة اللغة والفن البصري والغناء التي تكون في أساس التأمّل الذاتي تزيد في جعل الأسى مبرّحاً كل ذلك، فإنها تغذّي كذلك قدرتنا على التغلّب على الفجيعة. والإدراك الذاتي الذي تقوم عليه الحياة الإنسانية وما فيه من دافع إلى المعنى يتحد مع التفاؤل لإنتاج الأمل والتحريض اللذين يمكّنان الناس من الخروج، مصمّمين، إلى طريق بنائهم الثقافي. ولكن عاجلاً أو آجلاً يواجه الناسَ أجمعين موتُ مَنْ جعلوا عالمنا مترعاً بالمعنى ومن خلال تلك المِيتات يجري تحدّي الأمل.

ومهما كان ما حثّ أوائل البشر على معاملة الأموات معاملة رسمية، فمن الواضح عموماً أنهم لم ينبذوهم على الإطلاق. ولن نعلم هل نشأت التقاليد الدينية للبشر استجابةً تطورية للموت أم لا. فمما لا شك فيه أن الجوانب الدينية للحياة قد أنشأت شعوراً بالمسؤولية تجاه الموت. وحظي الدين في الثقافات التي صار فيها ميداناً اجتماعياً يَسهُل تمييزه بأهمية بالغة في مخاطبة الموت – في قول كلمات

ضد الموت. وأود كذلك أن أُدلي بالحجة التي مفادها أن البشر بسبب إدراكهم الموت قد أصبحوا أقوى مما من شأنهم أن يكونوا لو أن الناس نبذوا الأموات ببساطة كما ينبذون الكثير من النفايات. وكان الأسى محتوماً عند الجماعات الصغيرة المترابطة التي تميّز المجتمع البشري الممعن في القدم. والبشر بوصفهم كائنات اجتماعية وذكية، ومستعدين للتكيّف مع التحدّيات الجديدة على الدوام، عملوا متّحدين على التغلّب على الأسى، وفي قيامهم بذلك أحدثوا استجابة طقسية للموت مع كل مافي هذه المحاولة من أثر توحيدي. وهذا يشمل التفسيرات الأسطورية واللاهوتية التي أتت لا لتفي بالغرض المعمول بمقتضاه وحسب، بل كذلك بالغرض الأسمى، ألا وهو تقديم تفسير لمعنى الحياة ذاتها. ولنقل إن هذا التفسير هو حتماً ترجيمي[١] مادام يُلقي أوسع معتقدات الدين على أكتاف التغلّب على الموت ومن المحتمل تماماً – ولو أنه ليس من المرجّح أبداً – أن الأديان قد ظهرت لأسباب مختلفة كلياً أو إضافية. ليست الوقائع المتعلقة بذلك ذات أهمية [هنا]، فقد كان في وَصْل الموت بالحياة طقسياً وأسطورياً، وفي الفن البصري وعمارة المواقع التذكارية، أن أتيحت للبشر الفرصة لتذكّر الأموات وأحداثهم الماضية وللحصول على منظور للحياة والمستقبل.

التنّوع

إن الموسيقى والفن البصري والأدب هي جميعاً وسائط يكلّم الإبداع الإنساني فيها ومن خلالها مباهج الحياة وأحزانها، وفي قيامه بذلك، يقدّم وسيلة لتجاوز الحدود التي يبدو أن تلك الإكراهات تفرضها. واختيار أمثال هذه المؤلفات المتحدّية للموت في هذه الميادين الثقافية اختيار شاسع. فيمكن لنا في خطوة سهلة نسبياً أن ننتقل من تاريخ المبجّل بيد Venerable Bede

(١) ترجيمي من الترجيم speculation وهو التكلم بالظن من دون معرفة الوقائع، وهو يختلف عن التخمين conjecture الذي هو الاستنتاج من دليل ناقص، والذي يمكن أخذه في الاعتبار إلى حد ما. (المترجم)

في القرن السابع عن الشعب الناطق بالإنجليزية إلى الروائي داريل پِنْكني Darryl Pinckney في القرن العشرين. يروي «بيد» كيف مُنحت الراهبة الورعة «بيغو» Begu رؤيا بموت القديسة هيلدا. إن بيغو، إذ أيقظها جرس «شاهدت السقف مفتوحاً، ونوراً ساطعاً يندفق من الأعلى. وعندما حدّقتْ... رأت روح خادمة الرب هيلدا صامدة بابتهاج في غمرة النور تصحبها وترشدها الملائكة» (Bede 1955:244). وفي خلاف صارخ تروي رواية پِنْكني قصة عمة اسمها كلارا أحبت أن توصي بأن « توضَع رفاتها في أحد طيور النُّحام المجوَّفة في **نيدا لي»** أو تُنثر متفرقة «في ممرات **مخزن الأغنياء الواسع المتفرع»**، وهي تعكس إحساساً بالروح الاستهلاكية المرتبطة بهذه الدنيا أقوى من الزهد المرتبط بالعالم الآخر عند هيلدا وبيغو (Pinckney 1992:39).

الكتاب المقدّس

تكاد لا تُتمّ رواية تفسيرها للحياة الإنسانية، ونادراً ما تُتمِّه أي سيرة، دنيوية أو عن حياة القدّيسين، من دون إضافة عنصر إلى تاريخ الموت. وفي أساس الكثير من الروايات والسير يكمن «الكتاب المقدس»، وهو مصدر تأسيسي للتأمل الذاتي الإنساني، كما هو موصوف في الفصل السابق حول آدم وحواء. وباستئناف الكتاب المقدس قصته يصف ميتات الآباء، ومنهم يعقوب الذي يُحنَّط وفقاً للعادة المصرية ويُدفَن في أرض كنعان بعد حِداد مناسب **(سفر التكوين:٥٠:١-١٤)**. ويتمكّن موسى من تسبيح الرب لقضائه على أعدائه **(سفر الخروج ١٥:١-١٨)**، ولكنه كذلك يرسل أمراً إلهياً «لا تَقتلْ»، لعله يترجَم على نحو أفضل بعبارة «لا تقترف جناية قتل» **(سفر الخروج ٢٠:١٣)**. ويجمع تطور الهيكل بكهنوته وعبادة القربان طائفة من الأفكار يتمثّل فيها موت حيوان بموت شخص ويعوّض عنه في فعل تكفير بين الرب والبشر**(سفر الأحبار ١٦:٥-١٩)**. وفي أحيان أخرى يموت الناس نتيجة فجورهم أو عصيانهم أو لأنهم أعداء **(سفر التثنية ٢٠:١٧)**. ويحتلّ

الأسى الشخصي مكانه أيضاً، كما حين يبكي الملك داود على ابنه أبشالوم (**سفر الملوك الثاني ١٩:١**)، أو حين يتلقّى أيوب القضاء على أسرته بكاملها ويستجيب بقوله إنه أتى من الرحم عرياناً وعرياناً سوف يموت. ثم في كلمات بقيت قروناً ضمن الطقوس الجنائزية المسيحية يصبّر نفسه بالقول «الرب أعطى والرب أخذ، تبارك اسم الرب» (**سفر أيوب ٢١:١**). وفي سفر **المزامير**، كذلك، توجد تأملات كثيرة جداً في الموت وتعبيرات عن الأمل الصادق برغم عناء الحياة، كما في المزمور الثالث والعشرين الذي صار من المعهود كثيراً أن تكون كلماته الافتتاحية «الرب راعيّ» ترتيلة جنائزية. وفي نصوص «أبوكريفا» Apocrypha – التي يقبل بعضهم أنها كتابة مقدسة ولكن لا يقبل ذلك المسيحيون كلهم – يقال إن المؤمنين ينتحبون بمرارة عندما يُفجعون مباشرة ولكنهم بعدئذ يَسْلَون ويتذكرون أن «الأسى يُفضي إلى الموت» وشدة الحزن لا تنفع الميت ولا الحي (**سفر سيراخ ٣٨:١٦-٢٣**).

على أن الموت يغدو في «العهد الجديد» محورياً تماماً وأساساً كامناً للتاريخ المسيحي اللاحق الذي سيؤثّر في الفن البصري والأدب والموسيقى في الثقافات ذات الجذور الغربية آلاف السنين. تشتمل حياة يسوع على معجزات بُعث فيها أموات إلى الحياة، كما في قصة لَعَازر التي تتضمن هذه الكلمات: «أنا البعث والحياة. من آمنوا بي سيحيون ولو ماتوا»، وهي كلمات تردّدت في صلوات جنائزية لا تُعدّ (**يوحنا ٢٥:١١**). مع ذلك، فإن موت يسوع عَبْر الصَّلْب هو الذي صار مركزياً في القصة، وحقاً في الأسلوب الذي صار المسيحيون يقرؤون به الكتاب المقدس ويفسّرونه، وينشئون فنهم وأدبهم وتأليف تراتيلهم وإنشادها. وتكتسب الآن صور القربان الحيواني معنى جديداً في موته قرباناً لخطيئة العالم، ويتردّد فيه صدى مرارة المزامير وسلواها، ومن خلال الطقس الناشئ في «القُدّاس» أو «القربان المقدس» أو «العشاء المقدس»، يعدّ موته يشمل موت الناس أجمعين ولكن الأكثر من ذلك هو أن قيامه من الأموات يصبح أساس الأمل في حياة البعث للناس كافة. إن تاريخ

موت يسوع – الذي يكمله على الدوام اعتقاد بانبعاثه – قد أسهم في تاريخ العالم أكثر مما أسهم موت أي شخص آخر. تشهد بذلك كل كنيسة في كل بلد، مع تفصيل وتوسيع لمعناه لا في اللاهوت والطقس الديني الرسميين وحسب، بل كذلك في أدب من نوع أكثر دنيوية.

دانتي

ليس في الفكر الأوروبي من اتّسم بالتفصيل في مثل هذا المجال أكثر من دانتي أليجييري (1265-1321) Dante Alighieri. وُلد في فلورنسا، وتقدّم قصيدته الملحمية الروحية «**الكوميديا الإلهية**»، تعليقاً متميزاً على الحياة والموت والحياة بعد الموت. وهي في أحد منظورين نوع خاص بها من سَيْر الحاجّ، وفي منظور آخر كتاب مسيحي على شاكلة «**كتاب الموتى**». ومع أنه بالنسبة إلى الأحياء أكثر تأملاً من مرشد للمحتضرين أو كتاب مدرسي للكهنة على حد سواء - ككتابي الموتى التيبتي والمصري – فإن مجالاته الثلاثة الجحيم والمَطْهَر والفردوس تقدّم رؤى متألقة للاحتمالات الروحية. وقد حثّ على إنشاء «الكوميديا الإلهية»، جزئياً على الأقل، موت صديقته الحميمة بياتريس، عندما أصبح دانتي ابن الخمسة والعشرين ربيعاً «يطغى عليه الأسى على فقدانها» (Musa, M. 1984:20). يتأمل دانتي في مجلّده الأول «الجحيم» في الخطيئة والشر والعقاب، مقدّماً وصفاً لفظياً بليغاً سينعكس في الكثير من المشاهد اللاحقة للألم والعذاب الجهنميين. تصوّر بعض هذه المشاهد أرواحاً أطبق عليها اللهيب أو استمر اشتعال أقدامها، في حين أن يهوذا الإسخريوطي – التلميذ الذي خان يسوع – ممضوغٌ دائماً وجسمه في الداخل وساقاه تندفعان إلى الخروج من أحد الأفواه الثلاثة لإبليس، المركز الكبير للعالم السفلي، الذي هو ذاته نصف متجمّد في جليد أبدي. ويصوِّر الخَطَأة الآخرون يتألمون في قَفْر ذي رمل مشتعل «تنصبّ عليهم شظايا نارية واسعة انصباباً دائباً»، أو في بحيرة ثلج متجمدة والأسنان تصطكّ في أنغام

كأنها صادرة عن مناقير «لقالق» تنطبق ويطرق بعضها بعضاً. وتتقلب الرمزية العادية للأشياء الحارّة والباردة أو تتكثّف للتعبير المثير عن تجربة الخَطَأة معها. تُروى المشاهد التي تواجه حاجّنا بتفصيل للمساعدة على إمداد الذهن القروسطي بالصور الرهيبة ليتمعّن عند التفكّر في الموت وأرضه الخلفية، حتى عندما لا تشكّل تلك الأرض إلا عناية مسيحية ويستحوذ عليها أن الجنة جهتها المقصودة النهائية.

ميلتون

بعد قرون عدة انشغل جون ميلتون John Milton كذلك بالموت، وهو واحد من أكثر الأذهان الإنجليزية إبداعاً في القرن السابع عشر. وبرغم انخراطه في المناقشات حول السياسة القومية والعالمية، فقد منح شعوره الديني حالةَ الموت مكانة مركزية، ليس أقلَّها أن الموت قد أثّر فيه بعمق كما ينعكس في قصيدته «ليسيداس» Lycidas، التي ألّفها حول موت صديق. وفي حياته بعدئذ تجاور موت زوجته مع فقدان حاسة البصر. وتابع ميلتون، سواء في صِلاته المعقّدة والصعبة مع زوجته أو في تقلّبه بين الطوائف الدينية، هدفَ الفهم الحقيقي للحياة. ولم يكن هذا ظاهراً كما كان في «**الفردوس المفقود**»، مسرودِه الملحمي اللاهوتي، الذي يحاول فيه تسويغ سبل الله إلى البشر. وفي صميم هذا الوصف المديد لإغراء آدم وسقوطه، مع كل تردّدات الصوت الغامضة والمخجلة من المجالين الطبيعي والسماوي، يكمن الموت. وكما تتركّز تأملات ميلتون في الموت مباشرةً على **سقوط آدم**، فإنها تظلّ مع ذلك متعدّدة الجوانب وتمتدّ إلى أوسع أزمات الرجال والنساء وشكوكهم في ذواتهم. إنه يضع في آدم كلمات لفظها الآخرون الكثيرون أو دارت في خَلَدهم على أنها أفكار مؤلمة. يسأل آدم، وهو الآن مستغرق في الشعور باليأس والخجل، «لماذا لا يأتي الموت... لينهيَني... بَيْدَ أن الموت لا يأتي بالاستدعاء (Milton 2000:240). يتوق كذلك إلى الموت كما تاق الكثيرون

عندما كانوا في حالة يأس، غير أن رغبته العميقة تظلّ غير مستجابة. إنه يحتج أنه لم يطالب بأن يُخلَق فلماذا، إن جاز التعبير، يهزأ به الموت: «أطالبتك، أيها الخالق، أن تَسْبك من طيني إنساناً... أنا ذلك التراب وإلى التراب سوف أعود: أيتها الساعة المستحبّة في أي وقت... لماذا أعيش أكثر من غيري، لماذا يهزأ بي الموت، وأتطاول إلى ألم من دون موت؟ كم سأتلقى الحكم بموتي مسروراً، فأكون تراباً فاقد الإحساس، ويالَسرورِ أن أُوضع فيه كأنني في حضن أمي» (Milton 2000:237-8). وهذا يردّد صدى الكثيرين الذين تاقوا إلى الموت، ولاسيما حين رأوا أنه شديد الإبطاء في المجيء كلَّ ذلك. وهنا، أيضاً، صدى من أشقياء دانتي الذين «ليس لديهم أمل في موت حقيقي»، والذين كانوا متوسّطين في الحياة الأنانية المملّة في طولها وغير الملتزمة، ولذلك كانوا «محرومين من الحياة والموت في وقت واحد». (Dante 1984:91,380 Canto III 46, XXXIV 27). ويقترح ميلتون كذلك الانتحار المشترك وسيلةً لمنع الإتيان بالأطفال إلى حياة مفجعة كهذه: لنَنْشُد الموت، وإلا لن يُعثَر عليه، ولنجهّز بأيدينا مكتبه في نفوسنا... ولتكن لدينا القدرة على أن نختار من الطرق الكثيرة أقصرها» (Milton 2000:243). ولكن آدم وقد التقط شعوراً بالإمكانات المقبلة، لم يعد للإرادة «إيذاء عنيف لنا» في إقاماتنا القصيرة المذكورة ولو أنه سوف يواجه، مع ذلك، صدمات كثيرة، كما حين يرى قايِنَ يقتل هابيلَ ويفهم طبيعة الموت في واقع قاس: «لكن هل رأيت الموت الآن؟ أهذه هي الطريقة التي عليّ أن أعود بها إلى تراب الوطن؟ يا لمرأى الرعب، الشنيع والقبيح أن يشاهَد: بغيض أن يفكّر المرء، كم هو الشعور رهيب!» والملاك الرئيسي ميكائيل يجيب آدم، قائلاً له، توجد في الحقيقة «أشكال كثيرة للموت، وكثيرة هي السبل التي تؤدّي إلى هذه المغارة المريعة، كلية الكآبة»، ويكشف مكاناً يموت فيه الكثيرون لأسباب كثيرة، جسمية وذهنية (Milton 2000:259). ويتساءل آدم كيف يمكن للإنسان، المخلوق على صورة الله، أن يصل إلى هذه الأشكال المشينة من الموت؛ حقاً، سيكون من

الأفضل لو أنه لم يولد! فيقدّم الملاك كلمة نصح لآدم، فيها من ضبط الذات ما يمكن أن يروق لبعض الآذان الحديثة. «قاعدة **عدم الإفراط،** فقد جرى تعليمك الاعتدال في مأكلك ومشربك»، وبقاعدة الاعتدال هذه يمكن للبشر أن يعيشوا طويلاً وسوف يأتي الموت عندما «تسقط مثل ثمرة ناضجة في حضن أمك» ((Milton 2000:261) والتأكيد في الأصل). وقاعدة الاعتدال هذه، المعروفة في الآثار القديمة منذ هوراس Horace، قد ناقضها في منتصف القرن التاسع عشر صراحةً سورين كيركغور Soren Kierkegaard مناقضةً هي جزء من تحليله الواسع لـــ «**المرض حتى الموت**» (**١٩٦٨**) الذي سنعود إليه في الفصل السابع. مع ذلك، يصوّر ميلتون بعض رؤى الموت من خلال الطيف الانفعالي والروحي لـــ«الفردوس المفقود»، الذي يمتد من اليأس العميق، والخزي، وأفكار الانتحار، إلى الاعتراف بحادثة الولادة ووجود المرء في هذه الدنيا من غير أن يفكّر في ذلك، وصولاً إلى الموت في ختام حياة كاملة حسنة المعيشة نسبياً. وعلى الرغم من أن ميلتون تؤطّره رؤية عَقَديّة مسيحية واسعة للحياة، فإنه يتمكّن من الاستحواذ على مواقف شعبية ذات أهمية كبيرة هي، وإن تكن مواقف لاهوتية أدنى مما جرى عليه العُرف بكثير صادرة عن قلب الذين عليهم تحصيل معيشتهم على الأرض.

نغمات دنيوية

كثيراً ما يحافظ أدب العالم بالفعل على مجرى ثابت لمسألة الموت، ولو أنه لا يتطرّق على الدوام إلى موضوع التغلّب عليه بل إلى موضوع الجديّة العميقة للتأمّل الذي تمكّننا اللغة من صياغته. وهنا لابد أن تكفي ثلاثة أمثلة مختلفة كلياً إذا حدث أن وجدها بعضهم متنافرة. والمثال الأول هو من سونيتات Sonnets شكســـبير، والثاني من قصص «هاري بوتر» Harry Potter التي ألّفها ج.ك. راولنغ J.K. Rowling، والثالث من الأغنيات الشعبية لإوان ماكول Ewan McColl.

وشكســـبير، قبل ميلتون بجيل قصير العهد، يشير في كلامه إلى الموت في كثير من أنماطه، ولو أنني لن أخصّ هنا غير أفكاره في فقدان الحبيب. ففي السونيتة السادسة والستين يتفكر في أن الحياة المفعمة بالمُثل الخائبة والمنهكة من المظاهر الزائفة من شأنها أن تجعل المرء يتطلع بسرور إلى الراحة التي تتأتّى عبر الموت إذا لم يكن ذلك سبباً يوجب أن يترك المرء محبوبه وراءه.

مُنْهَك من كل هذه الأمور، ومنها أود أن أرحل

إلا أن أموت، فأترك حبيبي وحده.

ويتمنى ألا يكون لدى المحب الباقي أسى يدوم طويلاً، بل يجب أن يُنسى الميت بسرعة توقُّفِ أجراس الكنيسة الأبرشية عن دقّة الموت. وهو يحب إلى حد أنه يتمنى ألا تسبّب ذكراه الألم، كما تنصح السونيتة السابعة والستون:

لا تجعلِ الحِداد عليّ عندما أموت

أطولَ من سماعك الجرس المكروب بالتأكيد

أعلِنْ للعالم أنني ولّيتُ

من هذه الدنيا اللعينة المترعة بألعن الديدان التي تعيش فيها...

عندما يمكن أن أكون ممتزجاً بالطين،

لا تردّد كثيراً اسمي المتواضع،

بل دعْ حتى حبّك يتفسّخ مع حياتي.

يوجَز هذا النسيان المرغوب فيه في السونيتة الثانية والسبعين، «بعد موتي، انسَني تماماً، يا حبيبي الغالي». ويجد الكثير من هذه العواطف أصداء في التجربة المعاصرة، عندما يصل الأفراد إلى حد لا يخافون فيه الموت، وخصوصاً إذا أصبحت الحياة ومتطلباتها شديدة الضغط، ولكنهم يهتمون

بالذين سيتركونهم وراءهم. إذ صارت تجارب الحب والفقدان متزايدة الأهمية في الحياة المعاصرة، ولاسيما حين تودّ الأسر ويودّ الأصدقاء أن يروا أن الجنازة تأمّل في حياة الميت، وحتى احتفال بها. ويجد الكثيرون الشعر أسلوباً قيّماً في التعبير عن الأسى أو الحب أو العجز، سواء أكان ذلك تعويضاً عن النقص واسع الانتشار في المعرفة بالكتاب المقدس وفي التعاطف مع صياغته للوضع البشري أم لا.

وتجد معالجة الموت مكانها في النثر أيضاً، وليس أقلّها في أدب الأطفال، كما في قصص «هاري بوتر» لـــ«ج.ك. راولنغ»، التي يقرؤها الآن على نطاق واسع ملايين الأطفال – والبالغين بالفعل – مع ترجمات تضمّ الويلزية واللاتينية. فتصوير تجربة الأسى في كتاب «**هاري بوتر وأسير أزكابان**»، مثلاً، يقدّم مجموعة من المغامرات شديدة الاستبصار. إن هاري الذي هو في العقد الثاني من عمره يعتقد في مرحلة خطرة أنه رأى أباه الميت الذي اشتاق إليه. ويبوح بهذا الأمر لمدير مدرسته، «دَمْبلدور» الذي يحظى بعميق الاحترام، قائلاً إنني أعلم «أن من الغباء أن أعتقد أنه كان هو... أعني كنت أعلم أنه ميت». فيجيبه مدير المدرسة إجابة تنطوي على البلاغة والنصح معاً: «أتظن أن الأموات الذين أحببناهم دائماً يغادروننا حقاً؟ ألا تعتقد أننا نتذكرهم في أوقات الشدة العصيبة أكثر من أي وقت؟ أبوك حيٌّ في نفسك، يا هاري، ويُظهر نفسه في منتهى السهولة عندما تكون في حاجة إليه» (Rowling 1999:460). وهذه المغامرة ذاتها تُبرز صنفاً من الكائنات الشريرة التي تُدعى «**المُجنِّنات**» التي تتباهى «بالتفسّخ واليأس، وتزيح السلام والأمل والسعادة من الجو الذي حولها»، وتسلّم فريستها «من دون روح... وليس معها شيء إلا أسوأ تجارب... الحياة» (Rowling 1999:204). وهذه «**المُجنِّنات**» تُبرز أهمية الأمل في كل تأملات الموت، والحصول على هذا الاسم والوصف الإبداعي لهذه التجارب السلبية لهما قيمة عالية حقاً؛ وسوف نعود إلى الأمل في ختام هذا الفصل.

الفن البصري

بعيداً عن النصوص المكتوبة، نجد استجابة من أغرب الاستجابات للموت في اللوحات الزيتية التي تصوّر الموتى. كذلك حظيت أقنعة الموت، التي صيغ شكلها من وجه الجثة، بالاهتمام أحياناً. ومجرد وجود فن الموت ذو أهمية ثقافية جوهرية، لا لأنه يصوّر التعبير العام والخاص بعمق عن الأسى، بل قطعاً لأن الموت يصوَّر. وأحد الملامح المميزة للتأمل الذاتي يكمن في أننا نصوّر الأشياء التي نستطيع كذلك أن نراها بأنفسنا. لماذا نصوّر ما يمكن أن نراه مباشرة؟ لماذا يملك المرء لوحة تصوّر موضعاً، مثلاً، إذا كان يرى الموقع الفعلي كل يوم؟ يكمن أحد الأسباب الواضحة في عملية التمثيل الإبداعي – لأننا نفكر في أشياء ونتأملها ولسنا نلحظها فقط. وفي تفكيرنا فيها «نضيف إلى» دلالتها بإبداعِ معان متعدّدة المستويات.

وهكذا فإن التماثيل واللوحات الزيتية وفيما بعد الصور الفوتوغرافية المتعلقة بالموتى قد أدّت دوراً مهماً في تاريخ التأمل الإنساني. كان هذا مهماً بوجه خاص بالنسبة إلى التأمل المسيحي في موت المسيح. وعلى نحو متزايد صوّر الفن الديني الممتد من إيطاليا من القرن الثالث عشر، مثلاً، آلام يسوع وموته بطرق تتزايد واقعيّتها. تمّ هذا وإلى حد كبير تحت الرعاية المؤثّرة للمنظمة الرهبانية الفرنسيسكانية التي أظهر مؤسّسها فرنسيس الأسيسي (1226-1181) Francis of Assisi آثار جروح يسوع – علامات صلب المسيح – وشجّع على تأكيد جديد للروحانية أطال الكلام حول آلام المسيح وموته. (Drebes 1996:18). وفي سياق أكثر دنيوية، من القرن الرابع عشر فما بعد، نجد أعداداً متزايدة من المنحوتات واللوحات لأناس ذوي تأثير، وملوك، وأساقفة متمثّلين غالباً في أماكن العبادة في الكنائس الكبيرة، وهم يحملون شعارات مناصبهم. وفي بعض الأحيان يوضع أولئك الرامزون إلى النفوذ الأرضي إزاء حقيقة الموت، كما حين وُضعت تحت المنحوتات المكتسية

بالملابس، في مستوى أدنى، منحوتات هيكلية عظمية – وترمز الحياة من فوق والموت من تحت إلى علامات المنزلة وحقائق الموت. حتى عندما لا يظهر هيكل عظمي كهذا، فإن رمزاً للموت، ولاسيما الجماجم، يندمج بانتظام في الفن والآثار التذكارية للميت.

لا يوجد حتماً يقين بأننا نحن قراء القرن الحادي والعشرين نعلم كيف يشعر الناس من أزمنة وأمكنة أخرى حيال الحياة والموت: جلّ مستطاعنا هو أن نعترف باهتمامهم. وفي دراسة من أكثر الدراسات تبصّراً وأوفاها بالأمثلة التوضيحية سَبَرَ مايكل كاميل Michael Camille الصور القروسطية للموت من رسم پيير ريمييه Pierre Remiet، وهو فنان معروف قليلاً ورسّام للكتب، ليفترض أن الموت كان إطاراً عاماً للحياة المتجسّدة وليس مرحلة اكتمال فلسفية تقدّم «أساس الهوية الإنسانية والذاتية» كما يفترض بعض الفلاسفة المعاصرين (Camille 1996:245). ولكن، كما لاحظ كاميل، لا محالة من وجود اختلافات في النظر إلى الموت بين اعتبار أن الحياة رحلة طويلة تنتهي إلى حياة بعد الموت واعتبار أن الحياة هي كل شيء.

عندما تغيّر العالم الغربي من الحالات الذهنية والمنظورات القروسطية إلى حالات الذهن والمنظورات النهضوية، تَبِعَ الفن البصري ذلك. ففي هولندا القرنين السادس عشر والسابع عشر، مثلاً، استخدم الأفراد غناهم لتصوير أقاربهم الأموات، ولم يكن أطفالهم أقلّ شأناً في ذلك. وكان هؤلاء الأطفال يظهرون أحياناً، بواقعية نوعاً ما، على أنهم رضّع ميتون، ولكن كان يُخلع عليهم في أحيان أخرى شكل كائنات ملائكية ووضعيتها. ويصل الفن على نحو أقل عائلية وأكثر علمية إلى أن يصوّر أن الدور العلمي للطب ممارسةٌ تضم الجسم الميت، كما في لوحة رامبرانت الشهيرة التي تصوّر صف التشريح سنة ١٦٣٢ وفيه يشرّح مدرسُ الطب جزءاً من جسد يحيط به نحو سبعة تلاميذ. في أمامية اللوحة يوجد كتاب مفتوح، يضفي

صحة موثوقاً بها على عملهم؛ كذلك فإن لوحة [نيكولا] فان در مايس Nicohola van der Maes التي تصوّر توأمين ملتحمين متّحدين توضع إزاء خلفية حجرة التشريح (Sliggers 1998:25,211) ويمكن أن نرى أن هذا الشكل لفن الموت معبّر عن شكل مبكر لإخضاع الموت للطب، وهو استشعار أن للمهنة الطبية الحق في الاشتغال بالأجساد الميتة وعدم تركها لسيطرة الكنيسة الصارمة.

ومنذ القسم الأخير من القرن التاسع عشر أضاف ظهور التصوير الفوتوغرافي إمكانية التمثيل المباشر للميت، الذي قامت فيه الزخرفة الفنية السابقة للواقعية الهيكلية أو المثالية الملائكية في تصوير الرضّع، مثلاً، بإفساح المجال لفورية الموت. وهذه الأمور تمنح الأحياء بؤرة ملموسة لذكرياتهم المتبدّلة وتأخذنا إلى ميدان الأسى الخاص، وأحد أمثلته پيكاسو، حيث يمنح هذا العبقري الفني في القرن العشرين تبصّراً محدوداً للأسى العميق الخاص بتقاطعه مع العالم الفني العام. وعلى حين أن شخصيته تمهّد السبيل إلى دراسة الخوف من الموت في الفصل السابع، فهي تُظهر الآن كيف اتحدّ إبداعه مع شخصية كاريزمية، تعطي العالم فرداً لا يلين بل يطغى عليه النزاع ويحتاج إلى إفراغ أساه الخاص ناشداً في الحين ذاته كذلك أن ينفصل عن العيون المتفحّصة المتطفّلة. وقد أثّر في پيكاسو عميقاً موت أخته التي كانت في الثامنة من عمرها وهو لم يتجاوز الرابعة عشرة. وعندما كانت تموت من الدفتريا سعى لأن يعقد صفقة مع الله، عارضاً عليه أن يضحّي بطموح حياته في أن يصير فناناً إذا تمّ إنقاذ حياتها. وبعد بضع سنوات أفضى به موت صديقين من أعزّ أصدقائه إلى سلسلة من اللوحات «التي سعى من خلالها إلى طرد ألم الفراق وذنبه» (Stassinopoulus Huffington 1988:30,55). وعنوانات أمثال **قبلة الموت، وصرخة الموت، وحضور الموت** تعكس كلها ما أُطلق عليه فترته السوداء، حقبته التي لازمها الموت.

تصوير الموتى

ليس لدى معظم الناس العاديين من الرفاه ما يمكّنهم من الرسم استجابة للموت. ومهما كانت أفكارهم الخاصة، فإن العالم العام يقف ميداناً يجب أن يعبَّر فيه عن تلك العلاقات، تعبيراً يلتقط في أفضل الأحوال الممكنة ظلالاً من اختلافات التجربة الشخصية. هكذا ينتصب حجر القبر (الشاهد): علامة على حياة عامة وذكريات خاصة. وهذا شيء يخضع في بداية القرن الحادي والعشرين في بريطانيا لتغيّر مثير بتقديم صور للشخص الميت. يوجد دربان على الأقل – تاريخي وثقافي – من حجر القبر ذي الكلمات الواضحة المعبّرة عن الاسم، وتاريخَي الميلاد والوفاة، وصلات القربى وغالباً مع نص من الكتاب المقدّس إلى حجر القبر بوصفه إطاراً لصورة فوتوغرافية للشخص الميت، التُقِطَت له حين كان حياً.

ويفصح الدرب التاريخي عن المهاجرين الإيطاليين والـپولونيين المستوطنين في بريطانيا، وهم من الروم الكاثوليك إلى حد كبير جداً، وإلى حد كبير بعد الحرب العالمية الثانية، الذين ماتوا في نهاية المطاف في بريطانيا وطلب أولادهم البالغون أن يدفنوهم وفقاً للطقوس المعهودة في وطنهم. هكذا فإن الصور الفوتوغرافية للموتى – المستوردة غالباً من منتجين في إيطاليا – قد وُضعت على أحجار القبور في النصف الثاني من القرن العشرين. وكان حدوث هذا أسهل في مقابر تسيطر عليها سلطة محلية منه في ساحات الكنائس التي تسيطر عليها «كنيسة إنجلترا» التي حافظت، حتى عهد قريب جداً، على جمالية لأحجار القبور لا تحبّذ مثل هذا التصوير للموتى ولا ما يمكن أن يُعدّ تأبيناً مزوّقاً. حتى الاسم «بابا» Dad كانت تستنكره السلطات الكنسيّة المحلية. وفي حين استطاعت الكنيسة تصفية الثقافة «الأجنبية»، كانت السلطات المحلية، بالضرورة، أكثر قابلية للتخلّل.

ويضيف الدرب الثقافي بعداً آخر ويشير إلى تحوّل خاص في الثقافة البريطانية، من الأمية، مروراً بالقدرة على القراءة والكتابة في النص إلى «القدرة

على القراءة والكتابة» في التصوير البصري. وشهد القرن التاسع عشر ازدياداً مثيراً في القدرة على القراءة والكتابة التي لم تكن تنفصل عن المسيحية، ولاسيما في شكلها الـــبروتستانتي الذي شجّع على تنمية الكتابة المقدسة، والكُرّاس الديني، والجمعيات التبشيرية وتوسيعها، ويحضّ جميعها على القراءة الشخصية للكتاب المقدس. كان هذا كذلك عهد التمدين السريع، والنمو السكاني ونشوء المقابر المدنيّة. والآن، وفي أول مرة، فإن الأعداد المتزايدة من السكان لديها قبر متميّز، ويتساوى في الاحتمال أن يُنقَش عليه شيء من الكتاب المقدس. وفي الولايات المتحدة أدّت الحرب الأهلية في ستينيات القرن التاسع عشر وما صاحبها من وفاة ٦٠٠,٠٠٠ شخص إلى الحق القانوني في ضريح فردي وسجل مكتوب لهوية الشخص الميت (Petrucci 1998:117) . وأحدثت الحربان العالميتان الكبيرتان آثاراً تذكارية مشابهة، فردية ومشتركة على حد سواء. وفي الحرب العالمية الأولى، مثلاً، تلقّى ما يقرب من نصف مليون بريطاني ميت قبوراً شخصية متميزة ونصف مليون قبوراً غير متميزة ذات آثار تذكارية مشتركة (Davies 2002:159). وفي الثقافة البريطانية صارت أحجار القبور معيارية، وتقع الآن غالباً في المقابر المدنية أكثر من وقوعها في ساحات الكنائس ومع ذلك لاتزال تتّسم بتفصيلات سيرية مختصرة وفي معظم الأحيان عليها نص من الكتاب المقدس أو تعبير شعري معمَّم عن حياة بعد الموت أو لقاء مستقبلي في السماء. وكان الأموات أمواتاً بروتستانتيين، ولو في مقابر مدنيّة.

ومع أن الصورة الفوتوغرافية موجودة منذ قرن أو أكثر، فقد كانت بطيئة نسبياً في الانتقال من الاستعمال الاحترافي إلى استعمال الهواة ولكن لا يمكن تجاهل نموّه في الاندفاعة الأخيرة للثقافة البصريّة من منتصف الثمانينيات إلى أوائل التسعينيات من القرن العشرين. وبرزت حتى الصور الموجيّة التي تفوق الصوت للأطفال غير المولودين بوصفها جزءاً من هذا العالم البصري، في عالم الحَبَل النادر ذي المتطلّبات الاقتصادية. ثم جاء كذلك

التصوير الفوتوغرافي للوفيات الولادية النادرة نسبياً للأطفال. وفي بعض المشافي يأتي الآباء ليصار إلى تشجيعهم على الإمساك بمولودهم الميت وأخذ صورة فوتوغرافية معه، ولو أن هناك خلافاً في الرأي الاحترافي حول مسألة هل يساعد هذا على التكيّف اللاحق مع هذه الفجيعة المبكّرة. مع ذلك، فإن هذا الجانب المتركّز في المشفى من تصوير الميت يحكي الكثير، ولو أنه عائلي، عن قدرة الإمكانية الفوتوغرافية فيما يتعلّق بالذكرى الخاصّة. وهو كذلك يؤكد الارتفاع العميق في دلالته للوفيات الولادية في أواخر القرن العشرين.

أما وَفَيات البالغين فإن الاحتفاظ بصور فوتوغرافية ساكنة لهي شيء ولكن الاحتفاظ بهم وهم يتحركون ويتكلمون في التسجيلات المرئية شيء آخر. فبالــڤيديو والفيلم تصبح ذكرى الميت أكثر دينامية. وكان منذ العام ١٩٩٠ تقريباً أن بدأت الطلبات لصور الموتى لإضافتها إلى أحجار القبور تزداد من الأسر البريطانية التي ليست من أصل كاثوليكي أوروبي من خارج بريطانيا. وكان الاستلهام من تلك المصادر الكاثوليكية مهماً، ومن الممكن أنه كان إعلاناً من الشركات المهتمة بنمو تلك التجارة. وكانت غلاسغو، بسكانها شديدي الكاثوليكية، مركزاً من مراكز النمو، وكذلك كانت إدينبورغ وأجزاء من لانكاشاير. وحذت حذوها بيرمِنْغَم ولندن، على الرغم من أن كلاً منهما ذات جماعات مختلطة. ورأى بعض المسلمين كذلك أن هذه الطريقة مناسبة لتمييز موتاهم. وإلى حد كبير لم يصدر عن اليهود أي قدر يمنع تمثيل الهيئة البشرية. ويبدو أن هذا الخيار يوافق، فيمن يوافق، الناس الذين يموتون شباباً، ولنفترض شبّاناً شملتهم حادثة أو مأساة ومن شأنهم أن يُدفَنوا لا أن تُحرَق جثثهم. وأفسحت الفروق بين الروح الكاثوليكية والروح الــپروتستانتية المجال للتفضيل الاستهلاكي في عالم دنيوي واسع ذي عاطفة خاصة. وانعكس أسلوب الحياة على أسلوب الموت – على الأقل في الشكل والأثر التذكاري.

ويقدّم ذلك بحد ذاته ما يساعد على حل لغز الصور الفوتوغرافية التذكارية. وفي الأعوام الافتتاحية للقرن الحادي والعشرين كان أكثر من ٧٠ في

المائة من سكان مقاطعة بريتاني Brittany [في فرنسا] تُحرَق جثث موتاهم، مع نسبة مئوية متزايدة للبقايا المحروقة التي لا تُدفن ويُعطى لها شاهد قبر مميّز يمكن أن تُحمَل صورة عليه، بل توضع في مواقع الدلالة الشخصية: وهذا اتجاه بريطاني يعود تاريخه إلى العام ١٩٧٤ تقريباً. ولعل أولئك المدفونين قد اختير لهم صراحةً ذلك الشكل من الجنازة، ربما لأسباب عائلية، أو عندما يكون الموت، مثلاً، غير متوقَّع، أو نتيجة حادث عَرَضي أو مأساوي. في مثل هذه الأحوال يرى الأقارب غالباً أن حرق الجثث غير مناسب لأنه يضيف درجة أخرى من «انتقال» الميت إلى الموت الذي هو الآن غير متوقَّع. وليس إلا لتمييز ذلك الانفجار في التجربة والتغلّب عليه أن القبور تهيّئ مكاناً ملموساً للتذكّر هو شيء أكثر من مجرد شيء شخصي وخاص. فلا يُمسَح الموتى من سطح الحياة الاجتماعية والذكرى الشخصية بل يعطى لهم موقع في مقبرة رسمية. وخلافاً لذلك، يمكن أن يُنظَر إلى حرق الجثث في أحوال كهذه على أنه «نهائي أكثر من اللازم». ومهما يكن، فإن وضع صور الموتى على أحجار القبور يسمح بدرجة أعلى من التذكّر الشخصي، وفي بعض الأحوال يكمل المكان العامّ للقبر. ولكن في حالة الأطفال الصغار وحتى المولودين أمواتاً فإن الصورة تمثّل أملاً بدلاً من أن تمثل ذكرى لتجربة مشتركة سابقة، باستثناء تجربة الحَبَل وآمالها الأولى.

ووفرت الثقافة الفنية الأوروبية، منذ القرن الرابع عشر على الأقل، تمثيلات الموتى سواء في أقنعة الموت أو اللوحات الزيتية، وتصلح صورها لتبيان المكانة الاجتماعية كما تصلح للتعبير عن الأسى الخاص. وهكذا فإن هوبرت فون هيركومر Hubert von Herkomer، خليفة رسكين Ruskin بوصفه أستاذاً من جماعة الأساتذة التي أسّسها «سليد» Slaed في أوكسفورد، والرسام الدائم **للمجلة التصويرية**، قد صوّر الملكة الإمبراطورة ڤيكتوريا. ففي ٢٤ كانون الثاني ١٩٠١ صور هيركومر الملكة وقد استلقت ميتة. تحيط بها أقمشة قطنية فسيحة وهفهافة، وزُهيرات وزنابق متعددة، ووجهها هو وحده المرئي باستثناء يدها اليمنى التي تمسك بصليب (Edwards 1999:95). أخيراً يجب أن تستلقي

بجوار زوجها الذي طال موته وكثر الحزن عليه، وأعطى صورته لبريطانيا والعالم في **قاعة ألبرت الملكية ونصب ألبرت التذكاري** – البناأين الصامدين والباقيين طويلاً مهما كانت صورهما الداخلية العابرة عن أميرها العاشق. وتعكس أمثال هذه الأعمال أسلوب عصرها وقدرة المؤسسة الراعية لها.

ويشير مجتمع أواخر القرن العشرين وأوائل الحادي والعشرين إلى فرصة ثقافية مشابهة كوّنتها الإمكانيات الاقتصادية وسهولة الحصول على الأشكال الثقافية. ويبدو أن بريطانيا قد بدأت في تقدير الصورة الفوتوغرافية الكاثوليكية الشعبية في الوقت الذي يمكن فيه للشركات أن تستفيد من العمليات الحاسوبية في تحريك شعاع من الضوء في نموذج محدَّد سلفاً لإعادة إنتاج الصور الفوتوغرافية والأدوات السريعة الأخرى في صور سيراميكية. وخلافاً للأصباغ الحبرية السابقة التي يلوَّن بها يدوياً وتضمحلّ تحت ضياء الشمس فوق البنفسجي، فإن التقنيات الجديدة طويلةُ البقاء. ومالم تفعله بريطانيا، إلى أي حد واسع، هو نَسْخ «فن التصوير» الأمريكي للموتى في الشكل التجميلي للجثث شبه الحية. وأياً كان ما تقترن به صور الموتى الأخرى في الولايات المتحدة، كصورة الجثة التي لا تُنتهك حرمتها، التي تنظر جيداً وتنام ببساطة، آمنة في صندوق حفظها ومن ثم في قبرها الإسمنتي المسلّح بالحديد، فإنها لم تكن محبَّبة. وتفضّل المخيّلة الإنسانية، في بريطانيا، أن تبقى مع ذكرى الأموات كما كانوا في الحياة، وكما يمكن أن تعكس الصورة الفوتوغرافية على نحو جيد، لا مع الأموات، ولا حتى الأموات المجمّلين. وعلى سبيل المثال، في حين أن بعض الجماعات التي تضمّ أعضاء أسر في شبه القارة الهندية يمكن أن ترغب في التسجيل الصوتي – البصري لموتاها وجنازاتهم، لتمكين الأقارب الآخرين من معرفة ما حدث تماماً، فإن الصورة الفوتوغرافية الساكنة لها السَّبْق في بريطانيا، ولو أنه قد يتمّ اختيارها عبر وعي بصري مثار أحدثته ملكية آلة التقاط الصور المتلفزة.

الانصهار الديني

مع ذلك، ففي غضون الزمن الحي للمأثورات الدينية اتّحدت تمثيلات الموتى تقليدياً، وبمنتهى الحميمية مع الموسيقى والفن البصري والأدب، وتتخطّى الموسيقى في عملية التغلّب على الموت مجردَ «كلمات ضد الموت» إلى تقديم مجال يتمّ فيه التغلّب على «العدوّ الأخير»، حسب كلمات بولص، قدّيس المسيحية. والمسيحية، كما بحثنا من قبل، تجزم أن يسوع هو المسيح **المنتصر على الموت** كما صار مقامه في قلب شعيرة **القربان المقدس** التي يجري الاحتفال بها في الأبنية الكنسيّة التي ترمز بذاتها إلى عقيدة الانبعاث. وتوجد أضرحة الموتى في أقدم الكنائس وتوجد أضرحة أكثر بكثير خارجها: تقليدياً تضم مذابح الكنائس الكاثوليكية رفات شهيد. وبالفعل، يمكن للتراث حتى أن يصف المذبح بأنه ضريح المسيح قبل معجزة انقلاب الخبز والنبيذ في جسم الآكل والشارب إلى جسد المسيح ودمه. وتعبّر النقوش الموجودة على القبور العاديّة عن الأمل في الحياة الأبدية من خلال المسيح والصلوات التي تُتلى في تلك المذابح وتقام على افتراض الحياة بعد الموت. والنور الذي يتخلّل هذه الكنائس يتسرّب في معظم الأحيان من نوافذ خارجية ملوّنة تروي قصة تاريخ الخلاص، شأن الرواية الطقسية التي تركّب **القربان المقدس**. يدخل الناس في هذه المعتقدات عبر ما يقولون مثلما يدخلون عبر ما يفعلون، كما حين يأكلون الخبز القربانيّ ويحتسون النبيذ للمشاركة في حياة المسيح القربانية التي هي تأكيد كذلك لمصيرهم الأبدي.

وتقدّم الموسيقى إضافتها إلى التغلب على الموت عبر قدرتها على تغذية التجاوز حتى فيما يمكن أن يوصف بأنه المستوى «الدنيوي» العادي للحياة. فالموسيقى تنشّط الدماغ وتمتلك إمكانية منح المستمع إحساساً بأنه منتقل «من هذا العالم» إلى حالة انعدام الزمن. وإذا صحّ هذا في المجال العادي، كما يجد الكثيرون، فإنه يغدو أقوى مفعولاً عندما يصطفّ مع الاعتقادات بالخلود. وطيف الأحاسيس الذي تتيحه الموسيقى يمرّ من قدرتها على تعزية الفرد في أوقات الشدة، سواء بالنسبة إلى مؤلِّف موسيقي يستخدم الموسيقى استجابة

لأسى، مثل الموسيقي السويدي ديتريش بَكْستِهْود Dietrich Buxtenhude الذي عبّأ براعته التأليفية للتعبير عن شعوره بالفجيعة في قطعته الموسيقية **نوح على موت أبيه**، أو قريب مصاب بالأسى يستفيد من موسيقى مؤلِّف كهذا.

ومن أشهر الأمثلة على الموسيقى والكلمات المتحدة في روحانية فنية للتغلّب على الموت هو المؤلف الموسيقي الألماني جورج فريدريك هاندل George Friedric Handel في قطعته الموسيقية «**المسيح**». وهي إحدى أعماله المختصة بالدين والقليلة نسبياً، ويفوق انشغالها المديد بالموت القطعَ الموسيقية العالمية الكثيرة الأخرى. إنها تترسّخ في الرؤية المسيحية للكتاب المقدس كما هو مقسَّم إلى **عهدين قديم وجديد** ينتقل فيه الأمل النبوي في مسيح منتظَر إلى تحقّقه في شخص يسوع. ويضع هاندل موسيقى هذا الوعد النبوي بمسيح منتظَر ومخلِّص لن ينقذ الناس من خطيئتهم وحسب، بل سيقوم كذلك بالتغلّب على الموت. والصوت النسائي السوپرانو، «أعلم أن مخلّصي يعيش»، يأتي بُعَيد جوقة تسبيح الله في ثنائها على المسيح المرفوع الذي سيحكم العالم، وبوضوح يصنع صورة الجسد البشري المتفسّخ الذي أكله الدود إزاء الاعتقاد بأنه «في جسدي سوف أرى الرب». ويصير انتصار المسيح – القائم من الأموات – أساس انبعاث المؤمن، المصوَّر على أنه استيقاظ من النوم. إذن، فإن المسيح الذي يجلب الحياة مناقض لآدم الذي جلب العصيان عبر عصيانه لله: «لأنه كما أن الناس كلهم سيموتون بآدم فسيتم إحياؤهم جميعاً بالمسيح». وهذه الثقة السامية بتحوّل الموت إلى حياة تقوّيه مصاحبة البوق للقول: «يزمر البوق وينبعث الأموات». وتحوُّل الأموات من خلال البعث إلى حياة النعيم تفسّره حاجة الطبيعة البشرية القابلة للفساد إلى «اصطناع عدم الفساد وعدم الموت». وهكذا فإن الموت «يُبتلع في النصر» ونصر القبر يتبيّن أنه مقضيٌّ عليه نهائياً وعندئذ، والنص ينتقل إلى حجة لاهوتية محكمة حول الخطيئة والشريعة، تطغى عليه، وتكاد تهمّشه الجوقة الرشيقة، «ولكن الشكر، الشكر لله الذي منحنا النصر من خلال ربنا يسوع المسيح».

إن قطعة «المسيح» هي انشغال بروتستانتي مثير للاهتمام كثيراً بمسألة الموت، يعكس لوترية هاندل، ويُظهر التضاد مع المؤلفات الموسيقية لـــ«صلوات الجنّاز الكاثوليكية» على الأموات التي تسهب في الحديث عن الحاجة إلى الرحمة والمغفرة الإلهيتين وعن الأمل في ألاّ يتخلّى الله عن المرء في الموت، بل تطلب بالأحرى أن تُمنح الروح الراحلة السلام الإلهي. وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر كانت أمثال هذه القدّاسات تشدّد كذلك على الفكرة قديمة العهد عن يوم الغضب الذي أحاط بالموتى وهم يستبقون يوم حكم الرب. وكانت صلاة الجنّاز، كما يتضمن الاسم، تعبيراً موضوعاً ضمن بنية القدّاس ذاته. وعلى المستوى الرمزي كان يُنقَل موت فرد مفرد إلى سياق الطقس الذي يشير إلى الموت الإنقاذي ليسوع المسيح. وفي القدّاسات العادية يُذكَر الأموات في الصلاة وقد يُبتهَل في الصلاة كذلك إلى الأموات المقدّسين – القدِّيسين، كل ذلك إلى جانب إحياء الكاهن ذكرى موت المسيح. وفي اللاهوت الكاثوليكي الرسمي كان موت المسيح القرباني يتمثّل في الطقس ومن خلاله وهذا يقرّب إلى أذهان المؤمنين قدرة الموت المثيرة وما فيها من تجاوز، يوماً بعد يوم، وجيلاً بعد جيل.

بكلمات أخرى، لم تكن قطعة «المسيح» في نظرتها الـــبروتستانتية وفي عدم كونها مصاحَبة موسيقية لأية صلاة دينية، مؤلَّفاً موسيقياً للقداس، بل كانت مؤلَّفاً موسيقياً درامياً يحتوي على جوقة وأصوات مفردة وآلات موسيقية، ويقوم على موضوع ديني، وسرد موسيقي للقصة الإنجيلية عن المسيح وعن التحالف بين المسيح والمسيحيين. إنها موعظة مغنّاة أكثر من أن تكون قداس قربان ممثَّل. وخلافاً لصلوات الجنّاز كذلك، فإن قطعة «**المسيح**» موضوعة ضمن أوسع إطار مرجعي للكتاب المقدس: حقاً هي تأمل بروتستانتي في كهنوتية المؤمنين كافة، فلكل منهم تحالفه مع المسيح، كبير الكهنة، الذي يتشفّع وحده للمؤمنين والذي يحلّ محل الحاجة إلى كهنة متوسّطين على الأرض. والشهادة تحل محل الشفاعة. وينتقل العمل بلمسة عبقرية لاهوتية وموسيقية إلى ذروته

بربطه حُملانَ الهيكل القربانية في **العهد القديم**، تلك التي تُستخدم لإزاحة الخطيئة، مع المسيح بوصفه الحَمَل الذي يقعد على عرش الله، كما أُعلن في «سِفْر الرؤيا»، آخر أسفار **العهد الجديد**. عندئذ تأتي الذروة في ترتيلة الجوقة الفخمة: «لتكن له البركة والمجد والقدرة إلى أبد الآبدين» وتختتمها الجوقة بكلمة «آمين». ومنذ تأدية هذا العمل سنة ١٧٤٢ قامت كنائس كثيرة وجمعيات جوقات عديدة بتأدية هذا العمل كله، وخصوصاً في عيد الميلاد وعيد الفصح، وبعملها هذا جعلت الملايين تتفكر في الارتباط المسيحي بالقانون الإلهي، والعصيان، ومركزية يسوع الناصري الذي يتغلب انبعاثه على الموت.

لا يمكن أن نرى تعبيراً عن التحوّل من ذلك الأمل المسيحي في الحياة الأبدية إلى الرؤية الدنيوية المعاصرة أن معنى الحياة مطروح ضمن سيرة المرء لا في خلوده أشد وضوحاً مما هو موجود في الأغنية الشعبية «**بهجة العيش**». فهذه الأغنية ذات الإثارة العميقة التي ألّفها إوان ماكول Ewan MacColl، المتوفى سنة ١٩٨٩، تفهم الكثير مما درسناه في الفصل الثالث حول الاستعمال المخصخَص للرفات المحروقة بوصفه وسيلة للتعبير عن العلاقات المحبَّبة كثيراً، وفي حالته مع قرينته ورفيقته في الغناء «بيغي سيجر» Peggy Seeger وكذلك مع الأطفال والأمكنة التي أحبها. تلقي الأغنية تحية الوداع على التلال والجبال الشمالية قبل الانتقال إلى حبه الشخصي. وإذ يعترف أنه قد حان حينُه، يدعوها بقوله «استلقي على ذراعيّ مرة أخرى قبل أن يحلّ الظلام.» يود أن يمسك بيدها، ويجمع الأصوات ويغنّي «شَظَف العيش وألمه وفرحه». ويودّع «صيصانه» التي لا محالة من أن «تطير وحدها» في وقت قريب. إنها جسد جسده، وعظم عظمه. يتمنى لو كانت أيامها طويلة ورحلتها آمنة لأنه يعلم أنها تحمل معها موهبة الحب. يتوق إلى أن «تتذوق كلَّ يوم جديد وطعم فمه»، كما أن «تضع نصب أعينها نشوة العيش وبهجته». ثم، أخيراً:

خذوني إلى مكان مرتفع
من الخَلَنْج والصخر.

ذرّوا غباري ورمادي،
أطعموني للريح،
أكنْ بعضاً
من كل ما ترونه،
والهواءَ الذي تتنفسّونه.
سأكون بعضاً من زعقة الكروان
والصقر المحلِّق،
ونبتة الحليب الزرقاء
ونبات ندى الشمس المعلَّق بالماسات.
سأمتطي الريح اللطيفة
التي تهبّ على شَعركم
أذكّركم كيف كنا نتقاسم
بهجة الحياة.

وماكول بوصفه ماركسياً لا يتحدث عن أي حياة أبدية مؤطّرة دينياً، وإنما يرى شأن الآخرين الكثيرين «مستقبله في حياة أولاده المستمرة وفي ذكرى محبّيه، التي تتشكّل كاملاً بـــ«الريح اللطيفة» التي «تهبّ على شَعركم». تمتلك هذه الأغنية الشخصية العميقة جاذبية شديدة وقدرة هائلة على إثارة الاستجابات العميقة عند من لديهم ذكريات عن «بهجة الحياة». وتتحدث پيغي سيجر في تقديمها سيرة ماكول المنشورة بعد وفاته كأنها تتحدث إليه: «أيها الرفيق إوان ماكول، أحييك. أحبك وأفتقدك. يبدو أنك في كل ركن من البيت الذي تقاسمناه، وفي كل ركن من حياتي» (١٩٩٦:٦). وتعكس كلماتها إدراك كيف أن الهوية يمكن أن يتخلّلها حضور شخص آخر. إنها وجودية بعمق. وتحمل هذه الأغنية علامات الشعور الاستعادي بتحقيق الهوية مثلما صاغ هاندل الأمل المسيحي بتحقّق مقبل في السماء.

الأمل

الأمل موضوع متكرر في هذا الكتاب؛ ولن يكون من المبالغة افتراض أن أي تاريخ للموت هو في الوقت ذاته تاريخ للأمل. ومع أغنية ماكول لا يكون الأمل درباً سماوياً، بل عثوراً على ملاذ في التأملات حول العلاقات. ويعبّر أحد أشكال الأمل، سواء في توجّهه إلى المستقبل أو إلى الماضي عن كيفية للتجاوز، للعثور على معنى في صفة أن يكون المرء إنساناً. وفي الفصل الثاني، مثلاً، ذكرنا بإيجاز، وبطريقة نقدية، كتاب إليزابيث كوبلر – روس المؤثّر «**في الموت والمحتضر**» ولكننا لم ننصف عنصراً رئيسياً في عملها كثيراً ما يتم تجاهُلُه مع ذلك ويتعلق بمكانة الأمل وقدرته عند الذين يواجهون الموت. وإذا كان تجاوز الموت، كما يحاجّ هذا الكتاب، صفة مميزة للثقافة الإنسانية، فهو ليس كذلك إلا بسبب طبيعة الأمل وحصيلته بوصفهما عنصراً من الحياة الإنسانية، الفردية والاجتماعية على السواء. وما يفعله الفن البصري والأدب والموسيقى، كلٌّ بطريقته الخاصة، هو تقديم التعبير عن الأمل. إن هذه الفنون تحوِّل فكرة الأمل المجردة إلى عاطفة محسوسة. وكل وسيط من هذه الوسائط يُخرج الأفراد من أنفسهم، وبإراءتهم كيف شعر الآخرون ويشعرون، يسمح للأمل بأن يصبّ ما يخصّ كلاً منهم من «كلمات ضد الموت»، كلمات تتيح للمصاب بالأسى أن يقوم برحلة إلى الأمام في وقت مناسب.

الفصل السادس

أماكن الذكرى

يقوم هذا الفصل على موضوعين رئيسيين، معنى الفقدان المعبَّر عنه في الأساطير حول أصل الموت ومعنى الأمل المتجلّي في أماكن الذكرى. ويحتل الجانب الثاني جُلَّ الفصل ويُقدَّم في شكل تصنيف مبنيّ بناء خاصاً يقرِن أشكال الأمل بأشكال المواقع التذكارية.

الأسطورة

قبل ظهور الكتابة بزمن طويل، فسّر الناس طبيعة العالم والحياة والممات من خلال ما ندعوه الآن الأسطورة. وأوسع تفسير للأساطير المتعلّقة بالموت هو تفسير السير جيمس فريزر Sir James Frazer، الباحث الفيكتوري الأنثروبولوجي والدارس لليونانية واللاتينية القديمة المتميّز. ومع أن معظم شهرته قد تأتّتْ من كتابه الذي لايزال معروفاً معرفة واسعة، وإنما نادراً ما يُقرأ الآن، وهو كتاب **«الغصن الذهبي»**، فقد ألّف مجلّداتٍ عدةً حول **الاعتقاد بالخلود وعبادة الموتى**، أُلقيت في الأصل بعنوان **محاضرات غيفورد في جامعة القديس أندروز في سنتي**١٩١١ و١٩١٢. وفي هذه المجلدات، وبأجمل نثر إنجليزي وأوضح أسلوب لدى فريزر، قام بتصنيف الأساطير حول أصل الموت في أربعة أصناف هي، آ- الرسولان، ب- القمر النامي والمضمحل، ج- الأُفعوان وجلده المطروح، د- شجرة الموز (١٩١٣:٦٠). كان الأول شائعاً في أجزاء من أفريقيا ويروي كيف أرسل الرب حيواناً رسولاً، ولنفترضْ حِرباءة، لتقول للإنسان إنه لن

يموت. بعدئذ أرسل الرب كذلك رسولاً آخر، ربما عظِاءة، لتقول إن الإنسان سوف يموت. ولسوء الحظ كانت الحِرباءة بطيئة، متلكّئة، تأكل وتنام وهكذا حتى وصلت العظِاءة قبلها. وذلكم هو السبب الذي يجعل الناس يموتون الآن، ويكره بعضهم الحِرباءة لإبطائها ويكره بعضهم العظِاءة لإسراعها. ويقدّم الصنف الثاني قصة كان فيها الناس يشبهون القمر في الأصل؛ ويموتون ويعودون إلى الحياة من جديد، ولكن غلطاً سبّب لهم فقدان هذه القدرة، تاركين القمر وحده يضمحّل وينمو مراراً وتكراراً. وعلى الأغلب نام الناس ثلاثة أيام بين حيواتهم، ووقع اختيارهم على أن تكون الأيام الثلاثة هي «الفترة الفاصلة بين اختفاء القمر وظهوره من جديد». ويعبَّر عن الصنف الثالث في أسطورة ميلانيزية[١] أحبّ فيها «الروح الخيّر» الناس إلا أنه كره الأفاعي. فأرسل رسولاً يقول للبشر أن يطرحوا جلودهم كالحيّات ويعيشوا إلى الأبد ويأمر الحيّات بأن تموت. فارتكب الرسول خطأً فادحاً وفعل النقيض وهذا هو السبب الذي جعل الحيّات تطرح جلودها والبشر يموتون. ويتمثّل صِنْفُ فريزر الأخير –وهو شجرة الموز –في حكايات يطلب بها البشر من الربّ شيئاً غير ما أعطاهم إياه. وفي صيغة «سولاويسيّة[٢]» يُرخي الرب حجراً على حبل بدلاً من الطعام اللذيذ المألوف. يعترض البشر فيُنزل الرب لهم في المرة التالية موزة يتلقّونها من فورهم. غير أن الرب يقول لهم بعدئذ إنهم سيكونون مثل الموز، النبات المولَّد الذي يموت عندما ينتج ثمراً. ويعترف فريزر أن بعض الأساطير الأخرى لا تدخل في هذه الأصناف مثل حكايات الأمكنة حيث يُدفَن الناس عندما يموتون تحت شجرة معيَّنة تعيدهم إلى الحياة مجدَّداً. فيصير العالم شديد الاكتظاظ فلا تستطيع حتى العظِاءة أن تسير بحرية. فتقترح على حفّاري القبور أن يدفنوا الناس في مكان

---

(١) ميلانيزية Melanesian: نسبة إلى ميلانيزيا Melanesia وهي قسم من الأقسام الثلاثة لجزر في المحيط الهندي؛ والقسمان الآخران هما ميكرونيزيا Mecronesia وپولونيزيا Polonesia. (المترجم)

(٢) سولاويسية: نسبة إلى سولاويسي Sulawesi وهي جزيرة في إندونيسيا الشرقية. (المترجم)

آخر؛ وعندما فعلوا ذلك أخذ الناس يموتون وأصبحت الفُسحة متاحة مرة أخرى. وتأخذ أساطير أخرى شكل نكات عملية أو تنجم عن الفضول المفرط أو التقصير عن الامتثال للأوامر أو النصح الحكيم، ويملأ فريزر ثلاثة مجلدات بأمثال هذه التأملات الأسطورية لشعوب عاشت قبل اختراع الكتابة. وعنده أن هذا الاهتمام بالموت قد اقترن بنشوء الدين. واعتقد فريزر على الرغم من كلماته الكيّسة، ذات الحُنْكة السياسية، والحذرة أنه «على سبيل التفسير الجزئي – للاعتقاد بالآلهة.. وهو صحيح من دون ريب» فإن عبادة الآلهة قد تمخّضت عما أُولِيَ أصلاً للأموات من الاهتمام المقترن بالاحترام. واعتقد فريزر أن البشر قد ابتدعوا الاعتقاد بحياة بعد الموت بسبب معايشتهم للموتى عبر الأحلام. يبدو الموتى «أحياء» في الأحلام فلابد أنهم موجودون في مكان ما. وحثّ هذا الأمر على اتّخاذ مواقف الاحترام وحتى العبادة من الأموات: كلما عظمت مكانتهم وهم أحياء عظمت وهم أموات. ويُطلِق على هذا المبدأ أو هذه الفكرة «اليوهيمروسية» نسبةً إلى يوهيمروس Euhemerus، وهو فيلسوف يوناني من القرن الرابع قبل الميلاد اعتقد أن الآلهة قد نشؤوا عن حكايات متعلّقة بأفراد تاريخيين.

سواءٌ أأدّى ذلك النوع من التذكّر أي دور في نشوء الدين أم لم يؤدِّ، فيظل واقع الحال أن الكثيرين من الناس يقدّرون قيمة أنفسهم بسبب الماضي، وفي جملته الأموات، وبسبب الذاكرة يمكن أن يهملوا أنفسهم عندما يموتون. وهذا ما قد رأيناه في الأسطورة القديمة عن **جلجامش والعالم السفلي**، حيث تعتمد قوة هوية الموتى في العالم الآخر على بقائهم مذكورين عبر التقدِمات المأتمية، والتماثيل، ونطق أسمائهم في أرض الأحياء. والإنسان الذي لا وريثَ له يأكل خبزاً متصلّباً من شدة الخَبْز شبيهاً بالقِرميد في حين يقعد من لديه سبعة أبناء على عرش كأنه نوع من إله صغير: على نقيضه تماماً يكون الخَصِيّ مثل عصا عديمة الفائدة مُسْنَدة إلى الجدار (George 1999:188). والأموات لا يحافَظ عليهم عبر تذكّر الأحياء وحسب، بل يؤثّر حتى شكل موتهم في حياتهم بعد الموت، والذين فَقَدوا عضواً من أعضاء جسدهم يبقون فاقدين إياه: فالمجذوم يُعْزَل ومن فقد أحد أطرافه يظل يندب

ما حصل له. وتثار حتى مسألة حرق الجثة، لأن من احترق حتى الموت، مصادفةً على الأرجح، لا يُرى في الحياة الأخرى: «لم تكن روحه هناك، فقد صعد دخانه إلى السماوات». والاستثناء اللافت للنظر يتعلّق بالأطفال الذين يولدون أمواتاً وليست لهم أسماء ومع ذلك «يلعبون وعلى موائد الفضة والذهب سمنٌ وشراب» (George 1999:189). كان الموت يقينياً كالولادة ويأتي مثل حالك الأيام، مثل فيضان ومثل معركة لا يمكن الظفر فيها. وبالرغم من أن الحياة بعد الموت شبكة لا مفرّ منها، فيجب أن تواجَه بسماحة لا بتحسّر.

وفي عالم الأمريكيتين كذلك فسّرت الأساطير طبيعة الموت وأساس الحياة الإنسانية المتواصلة على الأرض والدنيا الأخرى، كما هي الحال عند «الأزتيك» الذين كانوا، بالفعل، آخر خط طويل من الحضارات في أمريكا الوسطى قبل الفتح الإسباني في القرن السادس عشر. وفي الأسطورة الأزتيكية يولَد الرجال المعاصرون والنساء المعاصرات من العظام المسحوقة للأسلاف الأوائل ممتزجةً بدم «كيتسالكواتل»[١] الذي رحل إلى العالم السفلي ليجمع هذه الرفات. وكان يُحتفل بهذا العيد السنوي للموتى ويُربط بأساطير النار بوصفها الوسيطة التي من خلالها ساعد أبطال الثقافة الأسطوريون الآخرون الكون على تكوين ذاته. وكان لهذه الشعائر مكانها في «المعبد الكبير» Templo Mayor، المعبد البديع والهائل في العاصمة الأزتيكية، ويقع في أسفل مدينة مكسيكو الآن، ومن المحتمل أنها كانت تمارَس قبل بنائه بزمن طويل، ولمجرد أنها شعائر دينامية وشديدة التزويق لا تزال تُؤدَّى في مهرجانات «يوم الموتى» في المقابر المكسيكية اليوم (Carmichael and Sayer 1991).

وأمثال هذه الأسطورة والشَّعيرة تقدّم الموت على أنه تحدٍّ للحياة، وبينما تفترض حياةً بعد الموت، فإن هذه الحياة ليست ممدوحة ولا مرغوباً فيها.

---

(١) كيتسالكواتل Quetzalcoatl: إله الأزتيك والتولتيك (من الهنود الحمر) في أمريكا الوسطى، يتمثّل بأفعوان له ريش. (المترجم)

فالهمّ الأول يلازم علاقات الصداقة والقرابة، الروابط التي تجعل الوجود مفيداً وتستمر في منح الحياة معنى بتغذية الأمل: الأمل الذي هو جوهري في تاريخ الموت، كما رأينا في الفصل السابق.

ديناميّات المواقع التذكارية

يحتفظ الأمل بالرغبة الإنسانية في البقاء والازدهار احتفاظَه بشيء مقدس. وإنها لرغبة تتأكد صفتها عبر المواجهة مع المعالم السلبية للموت. ونتفكّر الآن وفي الذهن هذا الأمر في ثلاثة توصيفات نمطية مثالية لكل من الأمل والأثر التذكاري موضوعة على أنها أنماط مثالية سوسيولوجية – نقوش وصفية نظرية تحدّد الملامح الماهوية لهذه الموضوعات بدقة. إن أشكال الأمل الثلاثة هي «الخالد» و«الداخلي» و«الطبيعي»، والأمكنة الثلاثة هي المدافن في ساحات الكنائس، والأمكنة الخاصّة بالرُّفات المحروقة، والمدافن الغابيّة أو الجنازات الخضر. ويرتبط كل نمط من أنماط الأمل بنمط من أنماط المكان.

تحديد مواضع الأمل: ديناميات المواقع التذكارية

إن الحديث عن «تحديد موضع الأمل» هو ربط المكان بالشعور، والموقع بالعاطفة. إنه يجمع بين علم النفس والفلسفة واللاهوت من جهة والجغرافيا وفن العمارة من جهة أخرى. ويمثّل هذا الربط ما يصفه ليندساي جونز Lindsay Jones في دراسته المثيرة للاهتمام «**علم تفسير العمارة المقدسة**» ذلك الوصف المزدوج بأنه الحدث المعماري – الطقسي والإغراء المعماري الطقسي بأمكنة معيّنة (Jones 2000:39-41,75-79). ولا تضع الأمكنة الخاصة مجرد هيكل معماري حول الآمال والمخاوف والتوقّعات التي يجلبها الناس لما يحدث فيهم من أحداث طقسية وإنما تجلب المشاركين وتجذبهم. وتصبح أمثال هذه الأمكنة مبنيّة لا ضمن نطاق حاسّتنا البصرية وحسب، بل كذلك إحساسنا بالمكان الذي يكون، كما أدلت جوديث أوكلي Judith Okely بحجّتها، «أعظم من مجرد حاسة البصر: إنه يمتد

إلى الذاكرة بأكملها والجو المكاني بكليّته»، وهو أمر لا يمكن أن يُختزل إلى الكلمات وحدها (Okely 1994:60). لذا فإن التجارب السيكولوجية الكثيرة تحدث في أمكنة خاصة وتدخل ذاكرة الناس وهويّتهم. وليست هذه الأمكنة مجرد أماكن ذكرى، لأن الذكرى بحد ذاتها مفهوم أشدُّ أحاديةً في بُعده من أن يتغلّب على التعقيد الانفعالي والثقافي للاحتضار والموت والأسى، وإنما هي إلى ذلك أماكن ذات تعيّن خاص وتمتلك جاذبية ناجمة عن ماضيها التاريخي الثقافي.

ولقد كان هذا واقع الحال بالنسبة إلى أضرحة الأهرامات المصرية القديمة كما هو اليوم بالنسبة إلى «دَيْر وِسْتْمِنْستر» في لندن الذي يُدفَن فيه أشهر الناس في الأمة أو يُحتفى بذكراهم. وعلى المستوى المحلي أيضاً فإن كنائس كثيرة تؤطّر الموتى المحليين. وعندما تتبدّل الأزمان، عبر الظروف المتبدّلة، والأحداث المثيرة، وإبداع الأفراد التجديدي، تنشأ ظروف جديدة للجاذبية. وكما يُعبَّر سوسيولوجياً، تنشأ أنواع جديدة من الصلة بين الناس وأشكال الأثر التذكاري والأمل.

المكان والأمل

أكّد برونيسلاف مالينوفسكي[١] Bronislaw Malinovski في تأمّله الكلاسيكي حول أنثروپولوجيا الموت «مسرحية الأمل والخوف المعقّدة ذات الحدّين والتي تتأسّس دائماً تجاه الموت» (١٩٧٤:٥١). وعنده أن «الرغبة في الحياة» تكمن خلف جميع المعتقدات بالخلود والدين. وبعمله في العقود الأولى من القرن العشرين، بان لمنظوره التطوري والبيولوجي أن البشر مهيَّؤون للبقاء باختيارهم الخلودَ وتبنّيهم رؤية إيجابية حتى تجاه الموت.

---

(١) برونيسلاف مالينوفسكي (١٨٨٤-١٩٤٢): عالم أنثروپولوجي شهير وُلد في كراكوف في پولونيا، ودرس فيها. وصار أستاذاً في مدرسة الاقتصاد في لندن، ثم نال منصباً في جامعة ييل في الولايات المتحدة. كان رائداً لــ«الملاحظة المشاركة» منهجاً في البحث (وعلى الخصوص في جزر تروبرياند)، ونصيراً بارزاً للوظيفية في الأنثروپولوجيا. (المترجم)

وتقترب رؤيته التكيّفية للدين من البحث الأحدث الذي قام به تسيغمونت باومان Zygmunt Bauman حول الموت والخلود في مجتمع يوصف بأنه يُخفي الموت عن أعضائه لئلا يفقدوا إرادتهم للحياة فيُحرَم المجتمع من اندفاعه إلى حسن الحال (Bauman 1992).

واعترف مالينوفسكي بقوة الجوانب التفكيكية المحتملة للأسى، ولاسيما في الجماعات الصغيرة شديدة الالتحام. وعنده أن الطقس المأتمي، والدين ذاته بالفعل، يوجدان «لإعادة اللحمة إلى تضامن الجماعة المهتزّ» و«إعادة تأسيس روحها المعنوية» (Malinovski 1974:53). «الأمل فوق الخوف»، تلك هي صيغة مالينوفسكي للطقس المأتمي وضمن بحثه، وخصوصاً مقالته الحاسمة، «بالوما Baloma: أرواح الأموات في جزر تروبرياند Trobriands»، نجد أن تحديد الموضع كلي الأهمية لأن الروح عند «البالومي» ترحل إلى توما Tuma، «وهي جزيرة صغيرة تقع على مبعدة نحو عشرة أميال من الشمال الغربي لجزر تروبرياند» (١٩٧٤:١٥٠). هنا نشدّد على هذه الخصوصية الجغرافية ضمن الأساطير التروبرياندية الواسعة لأنها تنعكس في أجزاء كثيرة من العالم، وليس أقلّها في الإشارة المسيحية إلى السماء والأمل الإسلامي في الجنة.

الأمل والمكان يتحاذيان تحاذياً لا ينفكّ. ويمكننا حقاً أن نعبّر عن ذلك في صيغة استفهامية ونسأل هل يمكن أن يوجد أمل من دون مكان؟ وهل يمكن أن يوجد الأمل إذا لم يتشكّل ماديّاً؟ بينما يبدو لدى اللمحة الأولى أن هذا السؤال فلسفي أو ربما لاهوتي، فإنه يلتمس لدى المزيد من إعمال الفكر إجابة بيئية. وفرضيتي هي أن الأمل يكون في الغالب سياقياً وأنه لا غنى عن الجغرافيا والعمارة لازدهاره. ويرتبط الأمل بالأحداث المعمارية المعيشة وبجاذبية المكان. ويتحاذى الأمل في دراسات مالينوفسكي التروبرياندية مع جزيرة الأموات: إن لديهم مكاناً يذهبون إليه، ولكن ماذا بشأن الأموات في عالم اليوم؟

كيف نتحدث عن الأموات؟

لقد حدّدت جلّ المجتمعات، تقليدياً، «موضع» موتاها. ويقال إن الأموات المسيحيين يكونون في المَطْهَر، أو في الجنة مع يسوع، أو مازالوا نياماً. بهدوء ترقد أجسادهم في «حجرات النوم» في ساحة الكنيسة وتنتظر جرس يوم القيامة المرتفع، أو بالأحرى بوقه. وهذه القبور، سواء أكانت في ساحات الكنائس أو المقابر، تؤكد هذا المعنى للأموات «الذين تعيّنت مواضعهم». حتى الأموات الذين «تَحَدّد موضع دفنهم في البحر»، فقد تمّ الأمر كذلك في ذلك الكتابِ المقدس بأن «يتخلّى البحر عن موتاه» يوماً ما أيضاً. كم يختلف هذا عن فكرة تسيغمونت باومان عن عالم ما بعد حداثي لا يكون فيه أحد في «حالة رقاد»، وهي فكرة نستدل منها أنه لا يمكن لأحد، نهائياً، أن «يرقد بهدوء» سواء في هذا العالم أو العالم القادم (١٩٩٨:٧٨). وقد قامت الأهرامات المصرية على تضاد راسخ مع هشاشة هذه الحالات من انعدام اليقين المعاصر. فبوصفها حارسة للحقيقة الدينية كانت الوسائط الفعلية للتغلّب على الموت، وإسكان أجساد العظام المهيَّأة بعناية خاصة، وفي النهاية، ترحيلها لتصير نجوم السماوات وأربابها. وإزاء خلفية هذا الاختلاف في الرؤى الإنسانية للحياة والموت أرسم الآن مخطّطاً لتفسير كلا الشكلين المعاصرين للأمل والآثار التذكارية والمعبّرين عن التفاؤل القوي. وهذا المخطّط يزاوج بين «الموقع» و«الأمل» في ثلاث مجموعات.

الموقع ١: المقبرة الصغيرة والمقبرة الكبيرة

تقليدياً، تحتوي جغرافية القرية والبلدة والمدينة على مكان راحة للموتى يعكس لاهوت الأمل الذي توفّره الديانة. حتى المقابر الجديدة للمجتمعات المدنيّة في القرن التاسع عشر التي أظهرت أفكاراً مدنيّة في تخطيط المدن قد عكست كذلك الهويات الدينية بحيث يمكن أن تتضمن، مثلاً، قطاعاً كاثوليكياً

وقطاعاً يهودياً من المقبرة. وانعكست كذلك مكانة الأحياء على الموقع المعماري لموتاهم. وانعكست الحاضرة على المقبرة، بحيث يمتلك الأغنياء منحوتات ضخمة ويتّسم الفقراء بقبور بسيطة أو حتى بالحشر في مدافن جماعية خالية من التمييز الفردي. وبهذا المعنى، ليس الأمل مجرد موقف من الحياة بعد الموت، فقد غذّت عمارة القبور درجة من الأمل بالكلمات والرمز على السواء، في تاريخ المسيحية، إذ «كان إنشاء المباني المأتمية النشاط المعماري الأول للكنيسة الباكرة»، بابتداء القديس بطرس الحياة في روما على أنها مقبرة مجلَّلة (Turner 1979:166). ولما أصبحت منزلة المسيحية مضمونة على نحو متزايد، صار يؤتى بالموتى إليها من خارج المدينة.

الأمل ١: الشكل الأبدي، الأُخْرَوِيّ للهوية

من الوجهة اللاهوتية، أكّدت المسيحية التقليدية أن مصير البشرية يكمن في مستقبل دينيّ، في الآخرة. ولا يصل الأفراد إلى تحقيقه إلا عبر ما يسميّه اللاهوتيون آخر أمور البعث والحساب، أي إلى الجنة والجحيم. وبما أن هذه الأمور كثيراً ما توصف بأنها أحداث أُخرويّة، لتعلّقها بآخر الأزمان، فيمكن أن نقدّم الحجّة على ما أدعوه التحقيق الأُخرويّ للمصير البشري. والأمل متمّم لذلك، حيث ينعكس في جُمل الدفن المسيحي التقليدي أن نَدفن «على أمل وطيد ويقيني في البعث». والقبر رمز لقبر المسيح وسينبعث أموات المسيحيين، مثله، وسيكون لديهم اكتمال مجهول حتى هذا الوقت. وسيعرفون «وجهاً لوجه» وليس من خلال «زجاج قاتم»، كما عبّر عن ذلك القديس بولص. وضريح المسيح كما عبّر جون ديڤيس Jon Davies بتبصّر يشير إلى منطقة جديدة للدين (١٩٩٩:٨). ووفقاً لذلك تقف مقابر العالم المسيحي علامات على الآملين في ملكوت الله. ولكن كانت الممالك البشرية هي التي صارت في بعض الأحيان بؤرة حادّة للآثار التذكارية للموتى. وصدق هذا الأمر خصوصاً بعد الحرب العالمية الأولى، وإلى حد ما بعد الحرب العالمية الثانية التي مات فيها الملايين. كانت المقابر

الحربية تُبنى في كل أنحاء أوروبا ويحافَظ عليها حتى يوم الناس هذا. وحقاً صارت هذه المقابر الكبيرة، المبنيّة في مواقع المعارك الكبرى، مزاراً يختلف إليه الكثير من أسر الجنود المدفونين هنالك أو المفقودين في المعركة وأصدقاؤهم.. وعملياً كانت الآثار التذكارية تنتصب في كل مدينة وبلدة وقرية كبيرة أو صغيرة، وحتى في أماكن العلم الخاصة، ومنها على سبيل المثال، بعض المخازن البريطانية الكبرى والكليات والجامعات. والذين أُطلقت أسماؤهم عليها لا تذكِّر بهم أسماؤهم المنقوشة وحسب، بل يصبحون بؤرة الأثر التذكاري من خلال «يوم التذكّر» في تشرين الثاني. فطقس اليوم يحافظ على الشعور بالزمن والتاريخ ويولّده مجدّداً. وبالفعل فإن «توليد الزمن» - بالمعنى المزدوج لخلقه وإشارة الأجيال الحالية إليه في معرض ذكر الأجيال السابقة يمثّل وظيفة رئيسية من وظائف طقس التذكّر. وقد أفضى بحث جون ديڤيس في الآثار التذكارية للحروب الأوروبية الأخيرة إلى رؤية أنها تعبّر عن رؤية أن الموت شكل من الأشكال البطولية والعسكرية للاستشهاد وأن ذلك أدّى إلى نوع من «المسيحية الأوروبية» التي يقوم مبدؤها الأخلاقي على الواجب القرباني (Davies 1995). ودراسة جاي وينتر Jay Winter ذات الحساسية التاريخية والإنسانية للطرق التي جرى الاحتفاء بها بالحرب العالمية الأولى تؤكّد أهميتها في تثبيت الموت الراسخ ضمن أسى المفجوعين أفراداً وجماعات على السواء، وكما يقول بحق، فإن «الطرق التي قاموا بها لم توثَّق كاملاً أبداً» (١٩٩٥:٧٩). وعلى الرغم من تحدّي إضفاء أي مفهومية على عهود القسوة وشنّ الحرب، فإن بعض المواقع التذكارية الوطنية، مثل **النصب التذكاري لضحايا الحربين العالميتين** في «هوايتهول» أو «دَيْر وِسْتمِنْستر» في لندن، أو «المقبرة الوطنية في مديرية أرلنغتون» في الولايات المتحدة، تقدّم بؤرة لطقس يمكن أن يشمل الملايين عبر التلفزيون. والاشتراك في الأحداث الطقسية، مباشرة أو عن بعد، يمكن أن يسلك سبيلاً إلى الاعتراف بعمق الفوضى الشاملة المضادة للدافع الإنساني إلى المعنى. والفعل الطقسي يسمح في الغالب بحل لا يمكن أن يضاهيه خطابه العقلي.

وبصرف النظر عن الحرب، فإن مِيتات الحياة اليومية تُفضي إلى المقابر الكنسيّة المحلية والمقابر المدنية وما فيها من أشكال الآثار التذكارية. وتعكس قبور كثيرة منزلة الموتى عبر درجة التفصيلية أو البساطة في البنية: فعلاقات الأقارب بالموتى تُعطى مع تواريخ الولادة والوفاة، وفي مرات كثيرة، مع نص من الكتاب المقدس يكشف درجة التقوى الدينية. وتُظهر الاختلافات الرؤى الخاصةَ بالأقليات الدينية. وفي القرن الثامن عشر لم يكن الكويكريون[1]، مثلاً، يسمحون بالتباهي بشواهد القبور، ومع الزمن، لم يتجهوا إلا إلى شواهد حجرية صغيرة تحمل حداً أدنى من المعلومات. كان هذا تعبيراً عن فكرتهم عن بساطة الحياة، وهو أسلوب سعوا لتحقيقه كذلك في الثياب والكلام على السواء.

الموقع ٢: الرُّفات وحرق الجثث

مع أن قدوم حرق الجثث إلى المجتمع الغربي قد واصل الرمزية المسيحية التقليدية إلى حد كبير، كما فصّلنا القول في الفصل الثالث، فقد فتح بعض الإمكانات الجديدة تماماً. وكانت محارق الجثث غالباً – ولكن ليس دائماً – مصمَّمة مع أصداء من المباني الكنسيّة ولذا فإن الحصيلة المعمارية المبنية لحرق الجثث تردّد صدى الحالة المعمارية لأشكال الدفن ذات الصلاة المأتمية. فالرماد يمكن أن يُدفَن في قبور مع التوابيت أو في قبور مصغَّرة، أو يمكن أن يُنثَر في حدائق الذكرى في أماكن حرق الجثث أو في ساحات الكنائس. وفي تلك الأحوال تستفيد البقايا المحروقة من الموقع مسبق الوجود للأجساد المدفونة أو من الهندسة المعمارية لأمكنة حرق الجثث وحدائقها التذكارية. والسراديب ذات الكُوى

(١) الكويكريون Quakers: أعضاء «جمعية الصداقة الدينية»، وهي طائفة مسيحية أسّسها الزعيم الديني الإنجليزي جورج فوكس (١٦٢٤-٩١)، يقوم الاعتقاد المركزي فيها على مذهب النور الداخلي. ويرفض الكويكريون المناسك المقدسة، والطقس والكهانة الرسمية، ويعقدون ملتقيات يمكن أن يتكلم فيها أي عضو، وقد قدّموا موجبات كثيرة للإصلاح الاجتماعي. (المترجم)

columbaria، وهي مبان خاصة ذات كُوى أو رفوف لأوعية الرماد تحتوي على البقايا المحروقة، مجهّزة كذلك بنتائج معمارية ذات سوابق كلاسيكية قوية.

غير أن حرق الجثث قد فتح، بمرور الزمن وتبدّل القيم الاجتماعية، إمكانية خصخصة البقايا المحروقة. كانت هذه البقايا قابلة للإبداع الرمزي أكثر مما كانت الأجساد الميتة – لأن الناس يستطيعون أن يصنعوا بالرماد أكثر مما يستطيعون صنعه بالجثث. وفي الحقيقة استغرق الأمر من سكان بريتاني حتى منتصف السبعينيات من القرن العشرين للبدء في أخذ البقايا المحروقة بعيداً عن أماكن حرق الجثث والاشتراك في طقوس خاصة، محدّدين مواقع البقايا في تنوّع واسع للمناطق المختارة بصفة شخصية، وترتبط غالباً بميول الأموات أو هواياتهم أو بعلاقاتهم. كان في ذلك ابتداع مأثور جديد: فقد استحدث الناس أشياء لها مادة ذات قيمة رمزية رفيعة وقاموا بذلك بغضّ النظر تماماً عن الطقوس الرسمية وسيطرة الكنيسة أو الدولة. كذلك أخذ تصميم أماكن حرق الجثث يتغيّر، مع نقص في الرمزية المسيحية أو في إمكانية توفير أشكال كثيرة من التعبير الديني أو غير الديني. وكانت طبيعة الجاذبية المعمارية تتحول. وكان هذا في زمن لا تؤمن فيه أقلية كبيرة من سكان بريتاني بالحياة بعد الموت، وإذا آمنت فنادراً ما تربطه بالأفكار التقليدية للبعث.

وفي الولايات المتحدة ابتدعت اللغة الإنجليزية الأمريكية كلمة «كريمينز» cremains اختصاراً لعبارة cremated remains (البقايا المحروقة). وإنها لكلمة مثيرة للاهتمام في أنها تُزيح فعل الإحراق عن المرجع المباشر ويمكن أن يقال إنها تهمّش العنصر الفعلي الذي يسمح بالناتج. على أن هذا ليس غريباً لأن مكان حرق الجثث الفعلي في السياقات الأمريكية الكثيرة قد يكون منفصلاً تمام الانفصال عن المكان الذي تجري فيه صلاة الجنازة. ومع ذلك، فإن الكلمة في الوقت ذاته تحوّل «البقايا» قليلاً لتجعلها شيئاً خاصاً؛ ويمكن أن يقول المرء إنها تصنع الناتج وفقاً لمتطلبات الزبون. وينعكس شيء من هذا التشوّش الطفيف على إحدى الروايات الأمريكية الأكثر رواجاً: «فعلاً، إن في ذلك نوعاً من المزاح –

الشخصيات لا تدعوها **بقايا**: بل تدعوها **كريمينز**. إلا أننا مازلنا نعتقد أن كلمة الرماد يمكن أن تكون قادمة» (Eggers 2000:223).

الأمل ٢: الداخلي، التحقيق الاستعادي للهوية

إن الطقوس الجديدة لخصخصة البقايا المحروقة يَصِحّ أن تعكس ذلك النموذج من الاعتقاد أو غياب الاعتقاد. ويمكن أن يفسَّر الأمل الذي تتضمّنه الطقوس المتعدّلة بأنه يقلب المفهوم المسيحي التقليدي للأمل الذي يكمن في التحقيق الأُخرويّ للهوية، مع فكرته الممكنة عن لقاء العشّاق مرة أخرى في السماء من أجل مستقبل عائلي أبدي كما ناقشنا ذلك من قبل في هذا الكتاب. لذا فإن التحقيق الأُخرويّ يحل محلّه تحقيق استعادي لهوية الميت وشريكه المفجوع كليهما.

يأخذ الأقارب البقايا المحروقة ويضعونها في مواقع ذات أهمية شخصية شديدة للأموات أو لعلاقتهم بذلك الشخص. وفي معظم القرن العشرين كانت هذه البقايا تُدفَن أو تُذَرّ في أماكن حرق الجثث حيث شيدت فيها حدائق خاصة للتذكّر. وكان عدد قليل نسبياً منها يوضع في أشكال مختلفة من الأوعية المزخرفة للاحتفاظ الدائم في «الكولومباريومات». وبما أن الكولومباريوم columbarium إعادة إنشاء للبناء الجداري الروماني ذي الكُوى، فقد سُميّ على اسم برج الحمام ذي الأقسام المستقلة المنفردة. ولكن تتحول الآن ديناميات المواقع التذكارية؛ فلم تعد تستفيد من الإطار العام للدلالة. فالعوامل الخاصة، الشخصية، وحتى الشاذّة تحلّ محل الأفكار الثقافية الراسخة. وهذا يوحي بأن «الأمل» كذلك يتحوّل دلالياً. فذكرى الحب تَخْلِف الأمل. ولا تودَع الرُّفات في أمل وطيد ويقيني بالبعث بل في عميق التذكّر والارتباط بالماضي. هنا فإن هوية الأحياء تصنع موقع الأموات. ولن تَثبت دلالةُ الرفات وموقعها إلا مادام الأحياء على قيد الحياة. وتصبح الذكرى، وهي خِلْوٌ من المعمار العام الضخم، أقلّ بقاء من الأمل المبني علانية. ولكن، ولعل هذا هو واقع الأمر الحاسم، على افتراض أن

الرغبات الشخصية لا يُعلى عليها في ثقافة استهلاكية مخصخصة، فإن ما يريده القريب هو ما يُحسَب حساب له.

هنا أود أن أضيف أن من الحكمة أن نلاحظ أنه سواء أكانت الرفات في مقبرة عامة أم في موقع تمّ تحديده بصفة خاصة يظل المفجوعون يزورون الأموات ويتحدثون إليهم، وينشّطون ذاكرتهم وينتزعون منها بانتقائية ما يشاؤون. وهم في هذا أحرار في تحديد موقع الأمل والاحتيال عليه بوصفه عاطفة إيجابية ضمن حياتهم. وهذا يجعل في بؤرة الموضوع أن الموت عامل عَلاقي بمقدار ما يتصل الأمر بالأحياء. والمدى الذي تكون فيه تلك العلاقة أساساً للأمل يصبح المسألة الحاسمة عندئذ. ومتى ما أثيرت الذاكرة ضمن مواقع موجودة من قبل للأمل الديني يمكن أن نتوقّع المشاركة في مَعين الذاكرة العام، إلى حد ما على الأقل، ولكن لا يمكن أن يكون ذلك مضموناً في حالة المواقع الخاصة. وفي سياقات ثقافية أخرى، يمكن للبقايا المحروقة أن تغذّي ذكرى الأموات، كما قُسمت بقايا المهاتما غاندي في الهند وأُرسلت إلى بقاع مختلفة من البلد، مما يسمح للمناطق المختلفة بالشعور بالمشاركة في إحياء ذكرى ذلك الزعيم العظيم. وإذا عدنا إلى التاريخ وجدنا أحوالاً مشابهة من أجزاء الأجساد التي دُفنت في أمكنة مختلفة، كما حين دفن قلب ديڤد ليڤنغستون[(١)] David Livingstone في أفريقيا وأُعيد جسده إلى إنجلترا.

---

(١) ديڤد ليڤنغستون (١٨١٢-١٨٧٣): مبشّر ومستكشف بريطاني، بعد أن درس الطب في لندن تمّ إدخاله في «جمعية لندن التبشيرية» سنة ١٨٤٠ ، وفي الفترة الواقعة بين ١٨٥٢ و١٨٥٦ كان أول أوروبي يكتشف شلالات ڤيكتوريا في زامبيا. وجرى الترحيب به في وطنه بعد عودَته، ونشر كتابه «أسفار تبشرية» سنة(١٨٥٧). وقاد رحلة (١٨٥٨-٦٣) مستكشفاً نهر زامبيا، واكتشف بحيرتي شيروا ونيسا. وعاد إلى أفريقيا مرة أخرى، وفيها توفيّ حيث دُفن قلبه وأعيد جثمانه إلى بريطانيا ليُدفَن في «دير وستمنستر» سنة ١٨٧٣. (المترجم)

واليوم، فإن الخيار الفردي للمفجوع بوصفه مستهلك الخدمات الطقسية يغدو مهماً ولكن مع النتيجة التي مفادها أنه يمكن أن تنشب صدامات ثقافية بين حراس المواقع المعمارية الطقسية ومستَخدِميها. فمثلاً، حين لا يسمح شخص ذو مرتبة رفيعة في كنيسة إنجلترا بأن يحمل حجرُ قبر في ساحة كنيسة كلمة «بابا» dad، على اعتبار أنها مبتذلة نوعاً ما، فإنه يُنْظَر إليه نِظرة تُعوزها الحساسية فيما يتعلق بحاجات المفجوع. والأسى ضمن ثقافة استهلاكية، شأنه شأن الأسلوب، يجب أن يعامله من يقدّمون الخدمة باحترام. وقد تغدو اختلافات الرأي إشكالية إذا رأى موظفو الكنيسة، مثلاً، أنهم، أولاً، يمثّلون الدين التاريخي والتقليدي مع المسؤولية عن الفن المعماري الاجتماعي للموت وليسوا مجرد موفّري ميدان يكون فيه الأفراد أحراراً في فعل أي شيء كما يشاؤون. وبما أن مجتمعنا قد صار شديد التحسّس تجاه الموتى، تحسُّسه تجاه الحقوق الإنسانية عموماً، فإنه يصير رافضاً باطّراد أن توضع الحاجات الفردية ضد القيم الكامنة في المجتمع الأكبر.

والجسر بين المجتمع والفرد متعدّد القناطر على الدوام. ويقارب بعض الباحثين تاريخ البشر بفكرة أن الناس في حقبة من الحقب مختلفون تمام الاختلاف عن الناس في حقبة أخرى. وما من ريب أنه يوجد الكثير من الحقيقة في أن ثقافتنا تشكّل الكثير منا على شاكلتها، ولكن هذا، ولو حدث، لا يجوز أن يرغمنا على افتراض فوارق جذرية بسبب بعض الانفعالات والحالات النفسية. وإنني لأظنّ حقاً أن جوانب الخوف والأسى، مثلاً، هي شأن جوانب الحب والبغض والهياج تيارات باطنة للتجربة الإنسانية المشتركة التي تدوم آلاف السنين. فلابُدّ أن يمارس الحَذَر الرشيد والسَّمْح حيال تبدّل الأزمنة والأمكنة.

يمكن أن نأخذ على سبيل المثال حالة الدموع. فالدموع بما هي تعبير عن الأسى بعيدة عن جريانها البسيط، فالطيف يمتدّ من الخلوة الذاتية إلى الاستعراض العلني. وقد رأت عين دروكيم [= دوركهايم Durkheim] السوسيولوجية في

الدموع رسالة إلى الجماعة من المفجوع، وتوقّعاً اجتماعياً وواجباً. فهناك أوقات لابد أن يشاهَد الناس فيها باكين؛ ومن شأن أي شيء آخر أن يكون غير محترم وأن يشكّك في علاقاتهم بالميت. لكن هناك أيضاً أوقات يكون فيها البكاء شخصياً، من القلب ومن أجل القلب، حيث لابد أن يُمنَح عُمق العلاقات الإنسانية وتعقيدِها. وهناك بعض الدموع التي ليس لها معنى اجتماعي ولا تأخذ مكانتها الحقيقية إلا بالسر. حتى توفير الندّابين العموميين المأجورين لا يُعدّ انعدام الافتقاد الشخصي عند زبونهم. وعبارة وليم بليك «**لأن الدمعة شيء فكري**» تسجّل دفاعاً شعرياً تجاه أي تقسيم حادّ بين العقل والشعور، وتؤكد بوضوح كيف يَصِحّ أن تأخذ الأفكار شكل الانفعال؛ وتذكّرنا بتعقيد الحياة (Blake 1874:159).

الموقع ٣: الدفن الغابيّ

إن النمط المثالي الثالث الذي افترضتُه حول الموقع المأتمي هو تنمية لما قد ناقشناه في الفصل الرابع فيما يتعلق بالفكر الإيكولوجي والدفن الغابيّ. وفي أنواع عدة من المجالات عبر المملكة المتحدة أخذت بعض السلطات المحلية وكذلك بعض الأفراد العاديين الحيطة لمن لا يريدون أن يُدفَنوا في مقابر صغيرة أو كبيرة بل فيما يوصف أجود الوصف بأنه بيئة طبيعية. وهنا ننتقل إلى ما وراء الإطار المعماري إلى إغراء الطبيعة. ومفهوم «الطبيعة» كما هو متوقَّع هو في ذاته مفهوم ثقافي ويعني أموراً مختلفة ضمن مجتمعات مختلفة، مثلما يحمل «الريف» معانيَ ضمنيّة مختلفة بين بلدين مثل إنجلترا وفرنسا. ومن المثير للاهتمام أن نرى، مثلاً، كيف يرى فيليـــپ آرييه Philippe Aries أن الموت هو أحد مكامن القوة في الطبيعة التي لم تنجح الثقافة نجاحاً تاماً في إقامة دفاع في وجهها (١٩٩١:٣٩٣). مع ذلك، فإن دراسة الرموز في المنظر الطبيعي، ولاسيما تلك التي قام بها الجغرافيون، قد بذلت الكثير لإظهار القيم الثقافية التي ألبست أشكالاً خاصة للغابة، والأرض ذات الحَراج، والحدائق المحسَّنة معالمها، ولو أن امتداد هذا العمل إلى دراسات الموت لا يزال يحتاج إلى فعل الكثير

(Cosgrove and Daniels 1988). وفي نهاية الأمر، فإن «الطبيعة» هي أي شيء إلا الطبيعي بالمعنى الدقيق، إذ لا تنفصل عن القيم الثقافية المتبدّلة[١].

أعتقد أن ألفرد جل Alfred Gell كان محقاً في رؤيته أن خرائط «الجغرافيين» لها تضمينات عميقة ولكنها غير مستكشَفة بالنسبة إلى سيرورة «المعرفة البشرية» ضمن ذلك «التنظيم للرقصات» في الحياة اليومية الذي يجلب الكثير من التقييد لحركتنا (١٩٩٢:٣٢١). وتدل القبور الكنسيّة والمدنيّة إلى جانب الأماكن التقليدية لحرق الجثث على خرائط وتقدم تماماً مثل هذه التقييدات لمسألة كيف نرتبط بموتانا وبموقعنا ما بعد الحداثي. ومهما يكن، فقد أخفضت البقايا المحروقة ما أطلق عليه جِلْ «تقييدات القدرة»، الحد النهائي لكائن واحد في مكان واحد وزمان واحد، مادام الرماد يمكن أن يقسَّم وأن يكون في أمكنة كثيرة في وقت واحد. ويمكن أن نرى هذه الدرجة من الحرية ملائمة لذاتٍ مابعد حداثية مشجَّعة على خيارات كثيرة تُجملها مصادر من قبيل «كتاب الموت الطبيعي الجديد» (Albery et al. 1977). وما تتضمنه هذه المقاربة للمكان هو تحوّل الرؤى في أمور من قبيل التوابيت والمدراء المأتميين. ومتابعة الجنازات «الطبيعية» كثيراً ما تتحاذى مع الأشكال الجديدة لأوعية الجسد في شكل الأكفان، أو ناقلات الجسد، أو التوابيت المصنوعة من الورق المقوَّى، أو في توابيت يمكن

---

(١) يتعارض الفهم الإيكولوجي الحديث مع هذا التناقض الزائف بين الطبيعة والثقافة. ويقول علماء البيئة العميقون ومنظّرو الأنظمة، إن الإنسان مجرد خيط في نسيج الحياة، وليس خارج الطبيعة أو فوقها ومن ثم مسيطراً عليها. وأي أثر للإنسان وثقافته على الطبيعة هو من الطبيعة كآثار الكائنات الحيّة الأخرى. والعقل، والوعي الذاتي، واللغة الرمزية تجعل البشر نوعاً مختلفاً من كائنات الطبيعة، ولكنها لا تجعلهم خارج الطبيعة أو فوقها. فليس في مستطاع الإنسان أن يعمل إلا وفقاً لقوانين الطبيعة، واكتشاف هذه القوانين ليس سيطرة، لأنه لا يستطيع أن يغيّر هذه القوانين. ولكن الإنسان يستطيع أن ينشئ ما ينسجم مع بيئته الطبيعية فيَهنأ به، ولديه كذلك القدرة على تدمير الطبيعة وتدمير نفسه مباشرة أو نتيجة لذلك. فلا حاجة للإنسان بالخروج من الطبيعة ليبدع الثقافة؛ وهذا التعارض بين الإنسان والطبيعة يتعارض مع المكتشفات الكثيرة في مجال البيولوجيا. (المترجم)

أن تساعد على التفسّخ الباكر وإعادة الجسد إلى الأرض. وحقاً يتصور بعضهم، مثل الإيكولوجي الأمريكي غير الديني إدوارد آبي Edward Abbey أن «الموت غير المتنازَع في أصله» يتضمن أن يكون الميت «مأكولاً من الكائنات الحية الأخرى» (Taylor, B. 1995:107). والأقل من ذلك إثارة، ولكنه يساويه صدقاً هو أن بعض أعضاء الأسرة يودّون أن يكونوا أكثر انخراطاً في الحَدَث الكلي، من إعداد الجسد إلى شكل الطقس ذاته.

الأمل ٣: الطبيعي، التحقيق الإيكولوجي للهوية

ههنا تحلّ أفكار البساطة محل التخطيط الثقافي المفصّل. وينصبّ التأكيد على الأجساد الفعلية وعودتها إلى الأرض بطريقة لا يمكن أن تتساوى مع العبارة الطقسية المسيحية التقليدية، «تراب إلى تراب، رماد إلى رماد، غبار إلى غبار». فتلك الصيغ صارت مكتسية بأساطير عَدْن، أساطير السقوط، والمصير المأساوي للبشر عصاةِ الله. ويقدّم علم البيئة إلينا أساطير مختلفة. وهنا أستخدم كلمة الأساطير لأشير إلى قصص ثقافية مؤلّفة تزخر بتفسيرات معنى الحياة بقيم أخلاقية خاصة. لأننا لا ننشغل هنا في الدرجة الأولى بالتحقيق الأُخروي ولا الاستعادي للهوية، بل بتحقيق إيكولوجي، يمكن على أي حال أن يربط طريقة سابقة في الحياة بمستقبل مأمول فيه. وأحد العوامل الرئيسية التي صارت تؤثّر في مجتمعات كثيرة في العقود الأخيرة هو أن علم البيئة نظرية أخلاقية في العالم مدعَّمة بالمعلومات العلمية. وتطرح هذه المسألة المعقَّدة، التي سبقت الإشارة إليها في الفصل الرابع، أن الجثة لا يُنظَر إليها على أنها جثة رامزة إلى آدم وحواء، الآثمينِ اللذين عوقبا بالموت لأكلهما من الشجرة المحرَّمة، بل على أنها كائن بشري مسؤول ويدرك العالم الذي هو أو هي جزء منه ويستمر أو تستمر فيه في فعل تتمة بيولوجية، ويحرّض كلاً منهما مبدأ أخلاقي فكري في الهوية. هؤلاء الناس يختارون أن يكونوا من الأرض: فليسوا مُجبرين على أن يكونوا غباراً إلى غبار.

النصوص التذكارية

سينبئنا الزمن وحده كيف يمكن للدفن الغابيّ أن يجهّز مواقع متميزة ذات دلالة طويلة الأمد وتؤثّر في الوجه العام للتجربة الإنسانية. وقد قدّمت المقابر الكبيرة في القرن التاسع عشر سجلاً عاماً مهماً للموت، ولعواطف الناس بالإضافة إلى منزلتهم ومكانتهم الاجتماعية. وبدّل حرق الجثث هذا المستوى من التقدير، خصوصاً عندما أفسح تأثير محارق الجثث قصيرُ الأجل والشواهد الإسمنتية للبقايا المحروقة المجالَ للتصريف الخاص للرُّفات. وكثيراً ما يعلّق بعض الملاحظين ذوي العقلية التاريخية على النتيجة اللاحقة بأنها زوال الموتى الواضح من السجل الأرخيولوجي. وإبداع كتب التذكّر الخاصة بمَحْرَق الجثث، وما يعادله الآن من الكتب المحوسَبة، يسير مسافة ما في تمييز الراحل، إلا أن هذه الكتب ذات نظام مختلف عن أحجار القبور الحاضرة دائماً في المقابر العامة.

وصارت الكتب التذكارية موجودة، إلى حد كبير في القرن العشرين، لأنه كان من السهل ألا تدوَّن البقايا المحروقة وموقعها أو أن تكون هناك مجرد إشارة عددية غير شخصية على خريطة موقع. فبالنسبة إلى تلك البقايا المحروقة التي أُبعدت عن المَحْرَق ونُثِرت في موقع مثل جبل أو نهر، قد تكون الحاجة إلى نقطة مرجعية ثابتة أكبر من كل شيء. وقد أُلّفت هذه الكتب وكُتبت بعناية خاصة؛ حتى إن بعضها قد اتّبعت أساليب الرهبان القروسطيين في صنع جلد رقيق مصقول للكتابة وزخرفة الاسم وبعض الإيضاحات بالأحرف المذهّبة وبفنيّة عالية. والصفحة التي تحمل تاريخ حرق الجثث، والمحفوظة في علب زجاجية، تنقلب كلَّ يوم مما يمكّن الأقارب الزائرين من أن يلاحظوا الذكريات السنوية. وقد تشتري الأسر لأنفسها نسخاً من كتاب الدخول لتحفظه في البيت، متيحة للحياة المنزلية أن تعيد صدى مَحْرَق الجثث الأكثر رسمية. والشكل الأكثر شيوعاً من أشكال إحياء ذكر الأموات هو أعمدة الصحف الخاصة بالنعي

وإحياء الذكرى. وتدوّن هذه المنشورات، المحلية منها والقومية، ارتحال الأفراد من هذه الدنيا، مع استذكار أشهر إنجازاتهم في الحياة. ويمكن لهذه النعوات، بحد ذاتها، أن توفّر نفاذاً مثيراً للاهتمام إلى النهج الذي تتغيّر فيه المواقف من الموت عبر الزمان والمكان.

المغرس التذكاري القومي

ينعكس الجانب العام للأثر التذكاري بطرق عدة على المجتمعات المعاصرة، لأنه ليس كلُّ شيء مُخَصْخَصاً. وشهد ختام القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين، مثلاً، مكاناً بريطانياً خاصّاً بالدفن وموقعاً لإحياء ذكرى الأموات ظهرا على علاقة بـــ«الطبيعة»، ولو أنه لا لأسباب إيكولوجية صِرْفة. وكان «**المغرس التذكاري القومي**» الواقع قرب «أولرواز» في ستافدشير والذي دشّنته «دوقة كِنْت» في أيار ٢٠٠١ نتيجة فكرة ديڤد تشايلدز David Childs الذي خطرت له الفكرة في أثناء زيارة قام بها لـــ «**مقبرة أرلينغتون القومية**» في الولايات المتحدة. فأراد أن يحتفل في مكان ما بذكرى جيل من سكان بريتاني وغيرهم – ربما كانوا إجمالاً نحو ثمانين مليوناً – ممن اشتركوا في الحرب العالمية الثانية وغيرها من ميادين المعارك في القرن العشرين، الذين أقاموا أنصاباً تذكارية لقتلى الحرب من دون أن تكون لهم أنصاب، وهم على الأغلب مدنيّون يُحتفى بذكر شجاعتهم. وبدعم مالي من شتّى المصادر أخذت الأرض الشجريّة تُغرس سنة ١٩٩٧، وهي متصلة جزئياً بـــ«**الغابة القومية**» التي تم حديثاً إنعاشها وغرسها على حدود إنجلترا. ويقع جانب من تأكيد هذه المغامرة والمغامرات الغابيّة المشابهة على طبيعة النمو ذاته: وهنا الأشجار أشياء مناسبة على نحو لافت للنظر وهيهات أن تخطئ العين قدرتَها الرمزية. ويوجد في ثقافات كثيرة عن الأشجار ما يتحدث عن المعنى القوي الذي يدوم إلى ما يتجاوز جيلاً واحداً وقد يدوم قروناً. والآن توفّر الصورة

الثقافية لشجرة الطَّقْسوس دائمة الخضرة في ساحات الكنائس البريطانية موئلاً مفهومياً عميقاً لغرس شجرة جديدة. وبالفعل، فقد احتوى «**المغرس التذكاري القومي**» على غرس «طقسوس السنوات الألف». ومغامرة التخطيط والرعاية والالتزام من كل القلب قد ضمّ جميعُها السياسيين وزعماء الكنيسة والشخصيات العسكرية وهي تُظهر كيف يمكن لموقع تذكاري كهذا أن يحشد الكادر الاجتماعي ذا الأهمية الفائقة.

أسلوب الحياة – أسلوب الموت

تثير الممكنات المتبدّلة تجاه الاحتفاء بذكرى الأموات ضمن المجتمع المعاصر مشكلات تدور بين الكلمات اللاهوتية لطقوس الكنيسة ومعتقدات الأفراد وقيمهم الخاصة. وفترة أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين هي فترة خضع فيها دَوْر الديانة الرسمية فيما يتعلق بالحياة الفردية لتغيرات مثيرة. ومن الناحية التاريخية، فقد أدّت الكنائس دوراً مطلق المركزية في طقوس الموت في كل ثقافة متأثّرة بالمسيحية. وبما أن الأعداد المتزايدة من الناس لم تعد تؤمن بأفكار الانبعاث التقليدية والحياة السماوية، وبما أن الكنيسة لم تعد تشغل حيّز التأثير غير المنازَع في المجتمع بصفة عامة، فلابد أن نتوقّع أن الأفراد الذين تقوم حياتهم باطّراد على أفكار الخِيار الشخصي سوف يوسّعون ذلك الخِيار من السلع البسيطة إلى مجالات الرفاه في الحياة والموت. إن الناس الموضوعين ضمن مجتمعات استهلاكية تقودها السوق باطّراد وتشملها ثقافة غير متحيّزة وملتزمة أوسع الالتزام بحقوق الإنسان، قد يكون من المحتّم أن تمتد عنايتهم بأسلوب حياتهم الفردية إلى أسلوب موتهم أيضاً. وماهو عرضة للخطر في هذه التغيّرات هو قدرة «موفّري الخدمة» لا على توفير مختلف أصناف التصريف وحسب، بل كذلك على تغذية الأمل الذي أحيا المقاربات الإنسانية للموت على مدى التاريخ.

نجد البشر متّصلين بموتاهم سواء من خلال أحجار القبور، أو الرُّفات التي تُرمى إلى الرياح أو عبر الفن الغابيّ. وتأكيد الذاكرة عند بعضهم قائم على مكان خارجي، وعند بعضهم الآخر على ذكرى عميقة الجذور. وقد يأتي التذكّر عبر الموسيقى، أو الصورة الفوتوغرافية، أو التشابه العائلي المتواصل في الأولاد والأحفاد. وبما أننا مخلوقات متجسّدة، فقد لا يكون «موضعُ» الذكرى أحداً سوانا. «أنا شبيه بأبي كثيراً»، هكذا يقول رجل كهل مستعرضاً حياته وعاجزاً مع ذلك عن القيام بالأمر من دون أن يصوّر طريقة أبيه الميت منذ مدة طويلة في القيام بأمر ما. إنه لا يعلم إلا كيف يربطه خط اليد بماضيه ويسمح للماضي بأن يستمر في العيش مع أثر فوري في فعل من أفعال الذاكرة لا مكان له نسبياً.

الفصل السابع

الخوف من الموت

تتعدّد ألوان الطيف في الخوف من الموت. يرى بعضهم أنه شديد السواد بحيث يهيمن على كل الانفعالات الأخرى، في حين أنه يحتلّ عند بعضهم موضعاً عديم الأهمية نسبياً حتى إنه يؤول إلى إثارة متوقَّعة. ويسبر هذا الفصل عدداً من ظلال المعنى هذه، بدءاً بالأفكار الأسطورية واللاهوتية قبل النظر في الهجمة العملية العنيفة قطعاً للأسف للمرض والوباء وانتهاء بالموضوعات السيكولوجية والفلسفية الأوسع.

وتأخذ مخاوف خاصّة أشكالاً متعدّدة، من الخوف من دفن الحي إلى العذاب الجهنّمي المتوقَّع بعد الموت: من قلق المرء العميق على قيام أفراد أسرته بشؤونهم بأنفسهم إلى رهبة الفناء الشخصي. وكثيراً ما يلازم تخيّلات بعض المجتمعات كذلك خوف من الذين «قضوا نحبهم» ولكنهم لايزالون يُعدّون تهديداً للأحياء، سواء بوصفهم أسلافاً لهم موقف في الحكم على الناس أو بوصفهم أشباحاً، أو جثثاً تنهض ليلاً لاحتساء دماء الأحياء أو أرواحاً خارقة للطبيعة تنعش أجساد الموتى. ومع ذلك فإن هذه المخاوف ليست شاملة، وإن كانت واسعة الانتشار، اعتماداً على السياق والشبكات الأخلاقية للعلاقة، والإحساس بالإنجاز والتحقيق والاعتقاد بالمصير البشري.

شكل أسطوري

مرة أخرى نجد أن أسطورة جلجامش منوّرة للفكر، وفي هذه المرة في الإفصاح عن وصف إنساني باكر للخوف من الموت. رأينا هذه المادة البابلية في الفصل الثاني تصف كيف خَبَرَ جلجامش موت إنكيدو - صديقه العزيز وصاحبه في المشقّات. فعندما يتبيّن لجلجامش أنه هو أيضاً سوف يموت يروي كيف دخل الحزن قلبه، جاعلاً إياه يهيم في البرية، في تلك البيئة التي برز إنكيدو منها. وهنا، وفي إحدى أقدم العبارات الإنسانية المكتوبة عن حقيقة الفناء العارية، يقول جلجامش بوضوح، «أنا خائف من الموت» (George 1999:70). ومما يستأثر بالاهتمام أن النص يسرد كيف يخفّ أساه جزئياً عندما يستيقظ من النوم وقد «ازداد سروره بالحياة» بما أنعم عليه القمر بوصفه مصباح الآلهة من إحساس بالقوة. وفي قوته المكتَشَفة حديثاً يقتل السباع، ويأكل لحمها ويحفر الآبار ويشرب مياهها، عاكساً على نحو مثير حادثة سابقة كان إنكيدو يحضّه فيها على أن «ينسى الموت ويبحث عن الحياة». ومع ذلك، فإن خوفه من الموت الذي أثاره موت صديقه المحبوب لم يزدد إلا سوءاً وهو يتفكّر في فنائه ويبحث عن علاج شاف له قبل أن يستسلم لحتميّته في النهاية. ولكن تنمو حكمته عبر أساه، كما ينمو تكيّفه النهائي مع الحتمية متشكلاً من تقبّله الفناء. وتنبّهنا هذه الأسطورة على أن «الاستجابة الهروبية أو القتالية» ذات العمق الإنساني ليست الشكل الوحيد للاستجابة الإنسانية لسياقات الموت.

الهندوسية والبوذية

نشأت الحكمة، بهذا المعنى المتبصّر لقبول الحياة، في اتجاهات عدة ضمن الموروثات الدينية الرئيسية للبشر، وليس أقلّها في الهندوسية والبوذية.

ولم تتغلّب الهندوسية على الموت عبر مفهومها لـــ«الكارْمَة» karma بوصفها العملية الأخلاقية النهائية التي تشدّ حبل التناسخ وإعادة التجسّد وحسب،

بل كذلك عَبْر فكرة «الأشرامَة» ashrama أو مراحل الحياة التي يمرّ بها الفرد من كونه طالباً إلى كونه رب أسرة، ثم من بداية الانسحاب من الواجبات الاجتماعية إلى الانسحاب الأخير من كل الإلزامات الاجتماعية استعداداً للموت وانتقال الروح إلى حياة أخرى. وعلى الرغم من أن هذا الإقرار بالوجود في أطواره المتنوّعة يضع الخوف من الموت في سياقه الاجتماعي والعائلي، فإنه لا يعني القول بأن الأفراد لا يخافون من الموت. وليس مصادفة، على سبيل المثال، أن إحدى القصص المؤسِّسة لظهور البوذية تروي كيف واجه الشاب الهندي، غَوْتَمه، مرارة الحياة بمشاهدته جثةً فانطلق في البحث عن التنوّر[1]. والبوذية في ممارستها القائمة على أساس فلسفي أعمق قد قامت بخطوة كبيرة في الاشتغال بمعنى الحياة والموت بمحاولتها إثبات أن الواقع الظاهر للموت كله خادع شأن المخاوف ذاتها، أو حتى شأن الإحساس بالهوية الفردية المتميّزة. ومع أن هذه المقاربة الجذرية المرتبطة بأسلوب رهباني ثابت في الحياة قد وجدت عموماً بحذاء عدد وافر من المعتقدات الشعبية التي تحطّ من قدر مصدرها الأوّل، فإنه يوجد في الفكر البوذي الكثير الذي يروق بشدّة للأعداد المتزايدة في

---

(١) يبدو اختصار المؤلف تلك القصة نوعاً من الاختزال المخلّ بمعناها. فالقصة المسرودة في السيرة البطولية للبوذا غَوْتَمه تتحدث عن الحوافز التي أدّت به إلى تبنّي الحياة الدينية، والبحث عن الحقيقة. وتصوّر سيرته هذه الحوافز بأنها الخروج من «الأبواب الأربعة». فعندما كان شاكْيَموني، ابن حاكم الدولة، يعيش في قصر ملكي، قرر أن يقوم برحلة ممتعة خارج جدران المدينة. ولكنه عندما خرج من الباب الشرقي، رأى إنساناً عجوزاً. وفي مرة أخرى وهو خارج من الباب الجنوبي رأى إنساناً مريضاً، وبخروجه من الباب الغربي، رأى إنساناً ميتاً، وكانت هذه هي المرة الأولى التي يرى فيها في حياته العجز والمرض والموت. وأخيراً عندما خرج من الباب الشمالي، رأى إنساناً قد تبنَّى الحياة الدينية، فقرر وهو متأثر بعمق أن يترك أسرته ويتّبع شخصياً نوع الحياة ذاته. وتوضح هذه القصة أن هدف البوذية الجوهري هو تفحّص الأسقام الأساسية واكتشاف طريقة ما للتغلّب عليها. وتوصف الأسقام الأساسية في البوذية بأنها «الآلام الأربعة»، وهي أحوال الشقاء التي يُبتلى بها الإنسان بالولادة، والشيخوخة، والمرض، والموت. (المترجم)

عالم اليوم الذي يرغب فيه الكثيرون في روحانية خالية من المعتقدات المسيحية التقليدية الممتثلة للمعايير المعترف بها.

المسيحية

أما ما يتعلّق بالعقيدة المسيحية المعترف بها فإنها، وإلى حد بعيد جداً، هجوم عنيف على الخوف من الموت. وفي شرح القديس بولص الرئيسي للمسيحية يوصف الموت بأنه «العدوّ الأخير الذي يتمّ القضاء عليه» (**الرسالة الأولى إلى أهل كورنتس ١٥:٢٦**). وعنده، وعند الملايين منذ ذلك الحين، أن للانتصار جذوره في الانبعاث والأمل في الحياة بعد الموت. وسبر مفكّرون مسيحيون لاحقون كثيرون هيمنة الموت بطرق متعدّدة ونُركّز هنا على عدد من أكثر الإسهامات أهمية وجِدّة.

وفي منتصف القرن التاسع عشر تصدّى سورين كيركغور [=كيركغارد] لمسألة الموت والأمل في جزء من تحليله الموسّع لـــ«المرض حتى الموت» (١٩٦٩[١٨٤٩]). وركّز في وصفه المعقّد على أن طبيعة اليأس هي «المرض حتى الموت». وهو مهم سواء لتاريخ الفلسفة الوجودية أو للروحانية المسيحية بسبب الطريقة التي يسبر بها طبيعة الأمل. ويقوم كيركغور بذلك بالحفر في أعماق الأفراد و«الذات» التي يعتقد أن علينا أن نبذل كل ما في وسعنا لكي تصير، ولا يحقّق ذلك فعلاً إلا قلة قليلة جداً. وفي بعض النواحي، فإن نصّه يسبق من الوجهة التاريخية اهتمام فرويد باللاشعور ويهيّئ المشهد للمقاربات اللاحقة لموضوع الهوية المركزي والديناميات السيكولوجية والاجتماعية والدينية الكثيرة التي تكتنف الفرد على درب الإحساس بالذات. يضع كيركغور مجموعات من الأعمال الأدبية القصيرة، والتوصيفات المفصّلة لمسألة الأمل واليأس، والموتُ بعيد عن الرعب الذي قد يتوقّعه المرء. وعنده أن أعمق الحزن في الحياة الإنسانية لا يكمن في الموت وإنما في إخفاق الكثيرين في مواجهة كل

ما يبخس قيمة الشخصية الحقيقية، وهو الإخفاق في أن يصيروا ذواتهم بحق. وعنده أنه يوجد مصير أسوأ من الموت: إنه ألا نصير «ذواتنا».

ألبرت شڤايتسر وكلايڤ ستيـــپلس لويس

إن ألبرت شڤايتسر (١٨٧٥-١٩٦٥) [١] وهو أحد عظماء المسيحيين في أوائل القرن العشرين، قد توفّر كذلك على معالجة موضوع الموت بأبلغ أسلوب على شكل موعظة أُلقيت في العام ١٩٠٧. وتستحق هذه القطعة الأدبية أن يكتب عنها بإسهاب لأنها تُبرز موضوعات كثيرة سيتوسّع فيها الآخرون مع تقدم القرن العشرين. يبدأ شڤايتسر الحديث عن مسألة كيف تخضع كل الأشياء للموت، مثل زيغموند فرويد إلى حد ما، بوضع الموت في صف واحد مع تفسّخ الطبيعة، ولكنه، خلافاً لفرويد، يمضي في التكلّم عن أن الموت مشكلة لاهوتية. فالموت، كزوال الأشياء الكثيرة، يوجد في كل ما حولنا، ولكنه يسأل، ألا يسود كذلك في داخلنا؟ وعنده أن الرعب والخوف من الموت طالما استُخدما في المسيحية لـــ«ترويع الناس وحملهم على الإيمان بالحياة الأبدية.» وكانت النتيجة، كما يعتقد، هي «الخَدَر، الخَدَر.» وكان يرى أن باعث الخوف بتكراره المتوالي قد فَقَدَ تأثيره وأفضى إلى «مؤامرة صمت»، في نوع من الكوميديا التي تزعم أن الموت غير موجود: إلا أن الكوميديا لا تُحدِث إلا عزلة في الممثّلين. ويقدّم ما يمكن أن يُعدّ تقديراً مبكّراً لإخضاع الموت شعبياً للطب، واصفاً كيف سيقعد المفجوعون متحلّقين يتناقشون حول مرض المرحوم، وطول مرضه، ومن كان طبيبه، ومن أي مرض مات.

على أن شڤايستر قد دعا إلى مقاربة مختلفة. ورأى أن علينا أن ننشئ مقاربة «هادئة وطبيعية» للموت، ولو أنه يعلم أنها لا تتمسّك بالمعايير المقبولة بشدّة، وقد اعتقد أنها مقاربة توحي بها العقيدة المسيحية. وتُقِرّ هذه النظرة

---

(١) ورد خطأً، في الأصل الإنجليزي، أن تاريخ وفاته هو العام ١٩٥٧. (المترجم)

واقعياً كم سيكون رهيباً أن نرتبط بالحياة الأرضية من دون نهاية. ويبدأ هذا المنظور بإنشاء «محبة حقيقية للحياة» تقبل أن كل يوم هو «هبة» و«تخلق تحرراً داخلياً من الأشياء المادية.» حتى عندما تتحقّق هذه الحالة يبقى خوف واحد هو الخوف من أن «نُنتزع» من الذين يحتاجون إلينا. وعند شڤايستر أن أعمق معنى في الحياة يأتي من الإحساس بما يحتاج إليه الآخرون منه وما يحتاج إليه منهم. وهنا نتحدث بلغة الاتصال والانفصال، وهي اللغة التي سيتابعها علماء النفس في نظرياتهم حول الأسى كما أظهر الفصل الثاني. وفي النهاية لا يرى أن التفسير المسيحي لـ «التغلّب على الموت» يكمن في تجاهل الموت بل في قبول أن الحياة هبة يومية. ويرى أن هذا يعبّر عن فكرة الكتاب المقدس عن المشاركة في موت المسيح وانبعاثه. أخيراً، يضيف ملاحظة حول «الخلود» يقول فيها إن هذه الكلمة تُستخدم بسهولة بالغة لتعزية الناس المحتضرين، وتغدو سطحية عندما تُستخدم على هذا النحو. فتأكيد شڤايستر منصبّ على أن الحياة الأبدية «تجربة حاضرة» و«لا يمكن أن توصف بكلمات» وقد لا تكون متماثلة مع «الصورة التقليدية لها». ويختتم قائلاً إن «شيئاً ما في داخلنا لا يموت»، بل يحيا ويعمل «أينما وُجدت مملكة الروح».

والمعاصر لشڤايستر معاصرة قريبة والأكثر تمسّكاً بالأعراف التقليدية منه، وهو كلايف ستيــپلس لويس (١٨٩٨-١٩٦٣)[١]، يجذب الانتباه كذلك في كتابه الشعبي المؤثّر حول «**المعجزات**» إلى أن الخوف من الموت شأن «مُضْمَر في كل المحادثات الشخصية تقريباً حول الموضوع، وفي الكثير من الفكر الحديث حول بقاء النوع البشري» (١٩٤٧:١٥٧). وحتماً كان يكتب في نهاية الحرب العالمية الثانية حين أضيفت ملايين أخرى إلى قائمة الذين ماتوا ميتات قبل الأوان. وقد عارض هذا الموقف «الطبيعي» للخوف بموقفين هما الرؤية الرواقية التي مفادها

---

(١) في النص الأصلي يقع الخطأ هذه المرة في تاريخ المولد، لا تاريخ الوفاة، كما حدث بالنسبة إلى شڤايتسر، ويرِدُ أن تاريخ المولد هو ١٨٩٣. (المترجم)

أن الموت أمر «لا يهم» ويجب أن يعامَل معاملة لا تدعو إلى الاكتراث، وتفسيره المسيحي التقليدي جداً وهو أن الموت نتيجة عصيان إنساني لله ووسيط من خلاله ينقذ اللهُ البشر عبر قيامة يسوع المسيح. وفي تعليق غريب يشير لويس إلى أنه ربما كان اللاهوت المسيحي مستنبطاً من حقيقتين هما آ) أن البشر يجعلون سير الزمان نكاتاً، وب) أنهم «يشعرون أن الموتى رهيبون» (١٩٤٧:١٥٧). ومع أن هذه التعليقات ليست سبيلاً صحيحاً إلى صميم اللاهوت فإنها تشرح بالتفصيل اقتناع لويس أن البشر يشعرون، في النكات، وأنهم حيوانات غريبة إلى حد ما، وأن وحدتهم الداخلية الحقيقية تتفكّك في الموت. لقد شعر البشر أنهم يجب أن يوجدوا بوصفهم وحدة عميقة بين الروح والجسد: وبالفعل فقد اعتقد أن البشر قد خلقوا على ماهم عليه وفي حالة السقوط وحدها ينفصل بعضهما عن بعض في الموت. ووفقاً لذلك، فإن الجثة والشبح على السواء – بوصفهما تجلّياً للروح المنفصلة عن الجسد - «ممقوتان». وعلى هذا الأساس فإن الخوف من الموت ينجم عن الإقرار بأننا نصبح شيئاً لا ينبغي لنا أن نكونه ونفقد ذواتنا. وبالنسبة إلى لويس بوصفه مفكراً مسيحياً ومدافعاً شعبياً عن الدين تصبح مسألة الفقدان هذه المسألة القطبية للخلاص، التي ارتفع إليها المسيح، بنزوله من السماء إلى أعماق الموت الجهنمي وقيامه من الأموات ليضمن إعادة توحيد الروح والجسد في انبعاث المؤمنين القادم. واعتقاد لويس بالسماء تقليدي بقوة وهو يتحدث عنها في عدد من كتبه بوصفها حالة سيظهر أنها حقيقية أكثر حتى من الحياة على الأرض. وسوف نعود في فصلنا الختامي إلى لويس وشڤايتسر على السواء للتوفّر على مسألة ما يمكن أن يعنيه الموت لبعضهم اليوم.

الخوف الأساسي

إن الخوف، بصرف النظر كلياً عن الحجج اللاهوتية، هو انفعال إنساني عام يقوم على أساس أننا، بوصفنا كائنات واعية ذاتَها، ندرك أننا نعيش في عالم خطر يمكن فيه أن يؤذينا ويظلمنا ويقتلنا الناس الآخرون، والحيوانات، والنباتات

والبيئة المادية. ويكمن المعنى العميق للانتباه إلى الخطر في صميم البقاء على قيد الحياة. والذكاء من مختلف الأصناف، الفكرية والانفعالية والاتّصالية، ينبّهنا على هذه الأخطار الكامنة ويهيئ نماذج التجنّب والدفاع. ومع أن الخوف من الظلام قد يُعدّ خوفاً غير عقلي في بعض بيوت الضواحي المعاصرة أو في منظر ريفي خال من النباتات السامة والحيوانات المؤذية، فإنه بعيد عن عدم المعقولية في شوارع المدينة الفرعية، إذا لم نتحدث عن مجالات الغابة في البلدان التي تنتعش فيها الأنواع الخطرة. وبما أن الخوف من الموت متّصل بمخاطر البقاء، فمن الطبيعي أن يكون الخوف والموت شريكين حميمين، ولكن لا أن يكون الفرار أو القتال، كما سبق أن ألمحنا، الاستجابتين الوحيدتين للموت.

الطاعون

ليس من شأن تاريخ وجيز للموت الذي يكتنف الناس أو يكون مقبولاً من دون سرد للأمثلة الماضية والحاضرة على تخريب الطبيعة للمجتمع البشري مع ما أبداه الناس من إحساس حتمي بالخوف. وأشهر الحالات في أوروبا، وهي حالة الطاعون، قد حدثت بين سنتي ١٣٤٧ و ١٣٥٠ على شكل مرض شديد العدوى نشرته البراغيث. وقد نشأ أصلاً في مكان ما في الصين في ثلاثينيات القرن الرابع عشر، ونشره في الغرب بحّارة تجار. وهو يُعْرَف بــ «الطاعون الورمي» Bubonic Plague – من الكلمة bubo التي تُستخدم لوصف ورم العُقَد اللمفاوية في مَغْبِن الفخذ والإبطين – ولم يعرف حدوداً، وكانت النتيجة أنه قد مات ما يقرب من ثلثي سكان بعض البلدات. ويقدّر بعضُهم أنه قد مات إجمالاً نحو خمسة وعشرين مليوناً من الأوروبيين. ولم يتبدّل النقص الحادّ في عدد السكان حتى القرن السادس عشر. وكانت إحدى النتائج الثقافية الإيجابية هي ازدياد منزلة العمال والتأثير الذي بدّل المجتمع القروسطي. وارتبطت هذه الوفيات بعدد من النتائج الأوسع شملت النقص في الانقطاع إلى الدين من جهة والازدياد في الورع تجاه بعض «قديسي الطاعون» والمزارات من جهة

أخرى. وكما يعبّر الأدب التاريخي فإن الكاتب الإيطالي «جيوڤاني بوكاتشو» (١٣١٣-٧٥) قد كتب «**الديكاميرون**» تصويراً للأحداث التي تفسّر كيف أصاب الطاعون الناس، وليس أقلّها من حيث النقص في الموقف القائم على الاحترام للمحتضر والميت عندما كان على الأحياء أن يفكروا ملياً في فرص بقائهم أحياء بضمان ألا يكون لهم إلا الحدّ الدنى من الاحتكاك بالمرضى.

تخريبات حديثة

بعد زهاء أربعمائة[١] سنة، في القرن التاسع عشر، صارت الكوليرا قاتلة رئيسية في مجتمعات أوروبية كثيرة كانت بَلْداتها ومدنها المكتظة جداً خالية إلى حد كبير من المرافق الصحية المناسبة والتمديدات المائية الصحية، والأمر الثاني عامل أساسي في انتشار المرض. وقد أثارت الكوليرا باجتياحها الجماعات، مستويات مرتفعة من الفزع، ولم يكن نادراً أن يجري الحديث عنها على أنها وباء وتشبيهها بأوبئة مصر المذكورة في الكتاب المقدس (سِفْر الخروج ٧:١١). حتى إن بعض الجماعات الدينية قد رأت أن الكوليرا تحقيق لتحذيرات في الكتاب المقدس تتعلق بآخر الأيام. وعلى سبيل المثال، فإن أحد زعماء المورمون لاحظ وهو يكتب من ويلز في تموز ١٨٤٩ أن «هذا الوباء أشد رهبة في أكثر الأماكن تبشيراً بالإنجيل»، مشيراً ضمناً إلى أنه قد نزل على الذين لم يقبلوا الرسالة (Davies 1987:9).

وفي القرن العشرين، فإن مرضين مختلفين على الأقلّ قد قصفا كذلك أعداداً كبيرة من الأعمار. و«الإنفلونزا الإسبانية»، وإن كانت غائبة إلى حد كبير عن الذاكرة الشعبية لوقوعها في عامي ١٩١٨-١٩١٩، في ظل تخريب الحرب العالمية الأولى، قد تسبّبت في موت نحو عشرين مليوناً من الناس في سنتين،

---

(١) تشير المعاجم العربية إلى أن الألف بعد الميم في «مائة» واجبة الكتابة ولكنها لا تُلْفَظ. (المترجم)

«أكثر ممن ماتوا في الحرب العالمية الأولى كلها» (Mims 1998:21). والخوف من الموت على أساس المرض، هو ذاته متفاوت بشدّة من ثقافة إلى ثقافة ومن عصر إلى عصر، ومن شأن قلة من البالغين في المجتمعات الغربية، مثلاً، أن تخاف من الموت من الأمراض التنفسيّة الرئوية المعْدية، أو السل الرئوي، أو أمراض الإسهال المعْدية، ومع ذلك ففي الــ/١٩٩٠/ ات، كانت هذه الأمراض مسؤولة عن موت قرابة عشرة ملايين من الأشخاص كلَّ سنة، وخصوصاً منهم الأطفال، في بعض المجتمعات الأقل تطوراً. ولعل «البُرْداء» [=الملاريا] تضيف مليونين آخرين، مع مليون لكل من «مرض التهاب الكبد ب» ومرض الحصبة. وخلافاً لذلك، فإن الخوف من السرطان حقيقي عند الكثيرين، حتى عندما تصبح بعض أشكال هذا المرض أكثر قابلية للعلاج باطّراد.

ولكن قبيل انتهاء القرن العشرين، جذب الفيروس HIV اهتماماً ملحوظاً، مع ما يرتبط به من ظاهرة تامة النموّ هي الإيدز. وهذا يعيد صدى شيء من «الوباء» حين صار له تأثير شديد العمومية، ابتداءً بموت الأشخاص من ذوي المثليّة الجنسية في المجتمعات الغربية[١]، بالإضافة إلى بعض متعاطي المخدّرات الذين اشتركوا في استعمال محاقن ملوثة تحت الجلد. وكان حتى نقل الدم المضبوط طبياً مسؤولاً عن بعض الإصابات بعدوى المرض. والناس الذين كانوا فيما عدا ذلك أصحاء وناجحين وكانوا يتوقعون عمراً مديداً نسبياً قد صرعهم المرض في ريعان شبابهم. ولعله كان لا مناص من أن يجذب هذا الأمر التعليق النقدي من بعض المصادر الدينية التي رأت أن الإيدز نوع من العقاب الإلهي على ما رأوا أنه سلوك غير أخلاقي. ومع ذلك، فبمرور الزمن أصبح الفيروس واضحاً بصورة متزايدة في الاتصالات الجنسية بين جنسين مختلفين، وعلى الأخص في العالم

---

(١) من أوائل الأشخاص البارزين الذين كانوا ضحايا الإيدز على هذا النحو، وخلّف موتهم أثراً فظيعاً في العالم يمكن أن يذكر المرء الكاتب الفرنسي ميشيل فوكو والممثّل الأمريكي روك هدسون. (المترجم)

الثالث وبعض المجتمعات النامية. وبالفعل، فمع بداية القرن الحادي والعشرين صار يأخذ نِسَباً وبائية في بقاع من أفريقيا وما عداها. ومن الممكن أن يصيب الأجنّة وهي في الرحم، وفي البلدان ذات المعدّلات المرتفعة في الولادة كان أطفال كثيرون يُتركون يتامى عندما يموت الآباء شبّاناً. وفي أجزاء من أفريقيا اتّحد «إيدز – إتش آي في» مع مرض السلّ الرئوي في تحالف مميت. وفي بعض البلدان وبسبب ضغوط العُرف الأخلاقي بلغ الأمر بالسلطات أنها قاومت ربط الإيدز بالجنس وأنكرت حتى انتشاره المتزايد، وهو موقف أحبط البرامج الممكنة لتعليم الحماية. ويتضافر هذا الأمر مع الإنفاق النسبي على الأدوية التي من الممكن أن تفيد علاجياً ليتعذّر ببداية القرن الحادي والعشرين التنبؤ بالحالة السكانية القادمة لبعض البلدان الأفريقية، كما تتعذّر معرفة نتائج المرض المنهك والموت المبكّر على حسن حالها الاقتصادي.

مخاوف فلسفية

ننتقل من هذا الخوف من الموت ذي الجذور البيولوجية إلى النفس الإنسانية، وإلى بعض التأملات الفلسفية في المحدودية الإنسانية. وفي بعض الكتابات الغربية، وليس أقلّها ما جاء من الولايات المتحدة في منتصف القرن العشرين، أدّى الخوف من الموت دوراً مهيمناً وإن يكن متعدّد الأشكال. وجاء هذا الأمر جزئياً على متن الحربين العالميتين والحرب الباردة اللاحقة بين «الغرب» و«الشيوعية». وفي خمسينيات القرن العشرين قال اللاهوتي الفلسفي پـاول تيلخ Paul Tillich (١٨٨٦-١٩٦٥). عن جيله: «صرنا جيل النهاية» (١٩٧٣:٢٧٩). وعنده أن الاغتباط بالنفس في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد «تمزّق غطاؤه»، مع عودة صورة الموت كما كانت في العصور الوسطى مع ما فيها من «شخصية الموت... رقصة الموت»؛ إذ تظهر من جديد في الحرب، والهولوكست، والنفي الإجباري. وعلى نحو ساخر رأى العالم الأنثروپولوجي جفري غورر Geoffrey Gorer أن هذه

المخاوف من الموت هي بالأحرى خفيّة لا مُعلَنة. فقد ذاع صيته بأنه صاغ هذه المواقف من الموت على أساس فن التهييج الجنسي، مع إحلال الموت محل الجنس من حيث هو موضوع يتم تحاشيه في الحياة العاديّة (١٩٥٦). نشهد هنا سخرية من خوف القرن العشرين من الموت. فالواعظ يقدّمه على أنه وصف للوضع الإنساني، ويصفه الأنثروبولوجي بأنه قوة خفيّة. وإحدى الطرق للسماح ببعض الصِّدْقية لكل منهما هي إظهار أن موضوع «الخوف من الموت» هو شكل من أشكال «الخوف من الحياة».

ورأى فلاسفة كثيرون، سواء أكانوا محترفين أم كانوا، مثلاً، روائيين وجوديين، أن المواقف من الموت وثيقة الاتصال بإحساسنا بالهوية، وبأسلوب عيشنا وبالمعنى الذي نشعر به في الحياة التي نعيشها. وفي الذهن هذا الأمر أود أن أُثبت أن الخوف من الموت مرتبط بالخوف من الحياة. وهذا الخوف من الحياة هو ذاته قائم على عدد كبير من المخاوف، تمتد من الحرب إلى الوباء والفقر. وعلى وجه الخصوص فإن الخوف من الحياة هو الخوف النهائي من انعدام معنى الحياة. وإخفاق المرء أن يواجه أن حياته، على مستوى ما، عديمة المعنى إنما هو خوف من الحياة. قد يشمل هذا خِيفة المرء أنه لا يحبّه حقاً أقرب أفراد أسرته وأصدقائه إليه وصولاً إلى مخافته من أن تكون مساعيه الحياتية لا تساوي فعلياً أي شيء. كذلك فإن الشبان ومتوسّطي الأعمار كثيراً ما ينخرطون في مغامرات عديدة، ويضعون خططاً لعملهم ولأسرتهم النامية، ومن الممكن جداً أن يخافوا من أن يقطع الموت إحساسهم المألوف بأنهم يمسكون بزمام الحياة. وبينما قد يتوق الشيوخ أن يلتقوا زوجاتهم الراحلات في الآخرة، فإن الموظف التنفيذي الناجح وصاحب الأسرة يخاف مما يمكن أن يقع لزوجته وأولاده في غيابه. كذلك فكثيراً ما يكون خوف الأم على أولادها أكثر من خوفها على نفسها. وأفول الاعتقاد الديني، سواء في ثقافة تاريخية عبر عملية العلمنة أو في الحياة الخاصة للفرد، يمكن كذلك أن يغذّي هوية مُخْتَلَفاً عليها ومشكوكاً فيها وأن يؤدّي إلى الخوف.

على أننا يجب أن نحرص على عدم الغلوّ في هذا الخوف من الحياة أو الخوف من الموت. إذن يوجد أناس، على نقيض الصورة الشعبية، لا يقعون تحت سيطرته الملحّة. ومن هؤلاء من لديهم أُسَر كبيرة والكثير الذي يُظهرونه من أجل عملهم الحياتي، فضلاً عن الذين يعانون من الأمراض المميتة أو ببساطة تُنهكهم الشيخوخة ولديهم اعتقاد أنه عليهم إما أن ينتظروا حياةً بعد الممات وإما مجرد أن يصلوا إلى نهاية رحلة حياتهم. وليس من غير الشائع وجود درجة من الاستسلام المرحَّب به للموت عند الطاعنين في السن. وكذلك هي الحال حين تكون الموروثات الدينية قوية ويمتلك الناس المؤثّرون درجة عالية من إدراك امتلاء العالم ومكانهم فيه بالمعنى، حيث يُفضي الإحساس بالهوية إلى حب الحياة وقبول الموت، وغالباً مع النظر إلى أن الموت جزء من مخطّط هوية متقدّم باستمرار. ولابد كذلك من ذكر الذين يرون أن الموت متوقَّع على أنه نهاية تسويات أخلاقية وارتباك جامح في الحياة. وقد أمسك ألبير كامو بشيء من هذا في روايته التي تعالج «طاعوناً» أخلاقياً من هذا النوع حين كتب: «يشعر بعضنا بهذا السأم اليائس، السأم الذي لا يبقى ما يحررنا منه إلا الموت» ([١٩٤٧] ٢٠٧:١٩٦٠).

علم النفس والخوف من الموت

يمكن إظهار بعض الديناميات المتعلّقة بالخوف من الموت والتوسّع في ذلك على أساس الدراسات السيكولوجية للهوية الإنسانية.

لقد عبّر إريك إريكسون Erik Erikson في خمسينيات القرن العشرين عن هذه الديناميات تعبيراً بالغ الجودة من وجهة نظره السيكولوجية التي مفادها أن «الأطفال الأصحاء لن يتعرضوا لخشية الحياة إذا كان لدى الأكبر سناً منهم من السلامة ما يكفيهم مؤونة الخوف من الموت» (٢٦١:١٩٦٥). ومفهومه للسلامة مفيد للغاية لأنه لا يسمح لنا أن نعود

مجدّداً إلى ما قيل في فصلنا الأول حول الهوية، والدافع الإنساني إلى المعنى والعلاقة المتبادلة بين الحياة والموت. رأى إريكسون أن السلامة، أو «سلامة الأنا» كما دعاها، هي نقيض اليأس. إنها ترتبط بنوع من اليقين الثقافي في صلته بالامتلاء المنتظم بمعنى الوجود. وتعترف اعترافاً كاملاً بالتفسيرات المختلفة للحياة كما تقدّمها ثقافات أخرى وفي عهود تاريخية أخرى، ومع ذلك، وبدلاً من الانزلاق إلى نوع من النسبوية الثقافية التي تورِث اليأس، تُحدِث السلامة للنفس. وهي على وجه الدقة ضد هذه الستارة الخلفية للهوية وهي أن «الموت يفقد لسعته» عندما يدلّ الخوف من الموت، على العكس، على غياب هذا الإحساس بالسلامة أو فقدانه (١٩٦٥:٢٦٠). وقد اعتقد إريكسون على أوسع نطاق أن الذين تتأسّس حياتهم على الثقة بالآخرين وصارت لعالمهم درجة من الانتظام والامتلاء بالمعنى لن يقاربوا الموت في خوف أو يأس. وهناك قدر كبير من الحقيقة في رؤية إريكسون كيف يفهم الناس الحياة ويعيشونها ويشاركون الأجيال الجديدة بمجهودهم[١]. وهو بمصطلحاته السيكولوجية يضفي الشكل على رؤيتنا الأكثر سوسيولوجية لـــ«التجاوز» ويقبل طبيعة سلبيات الحياة وما فيها من عيوب ويفسّرها ليستفيد منها. ولكن في الحساب الأخير يعتمد الكثير على الفرد، على كل فرد منا وقصّتنا الشخصية في التجربة الحيايتة، وإذا وضعنا ذلك في ذهننا حظينا بمثال مبالَغ فيه على الخوف من الموت في ظرف فنان من أشهر الفنانين.

---

(١) قدّم إريك إريكسون إسهامات مهمة في نظرية الطفولة، وتأثير المجتمع في النموّ الطفولي؛ ورفد الفكر التحليلي النفسي بدراسته مشكلات التماثل وبسيرتيه التحليليتين النفسيتين عن «لوتر» و«غاندي». وكما يرى فروم، فإنه لم يمضِ بقدر ما يمكن له أن يتابع، بطريقة أشد جذرية، نتائج بعض مقدّماته المنطقية. راجع، «أزمة التحليل النفسي»، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ٢٠١٢، ص ص ٤٤-٤٥. (المترجم)

بيكاسو

إن المثال القوي على أن الخوف من الموت يمارس تأثيراً أساسياً في الحياة موجود عند بيكاسو. نعود إليه هنا، على الرغم من ذكره في الفصل الخامس، لإبراز أنموذج متميّز للخوف من الموت يندفع فيه الفرد قويُّ الإبداع بنرجسيّته إلى إثبات موجوديته إزاء العالم عموماً، وإن يكن دائم المعرفة أنه فان. إنه يتولّى عن اعتقاده الديني التقليدي بالحياة بعد الموت، أو على الأقلّ يكون شديد الازدواجية في قبوله إياه، ويصل إلى أن يكون شديد الهشاشة عندما يواجهه الموت وهو مدفوع بالنرجسية – وهي ذلك التعلّق الانفعالي المفرط بالنفس. ويصير هذا المشهد أشدّ تعقيداً إذا قبلنا النظرية القائلة بأن الأسى الباكر يغذّي شخصية البالغ الكاريزمية عند زعماء الحركات. فكان بيكاسو يخامره منذ أيامه الباكرة شعور بأنه ليس له نظير، وأنه يجب أن يكون محبوباً ومتبوعاً ولو أنه كان يجد من الصعب عليه أن يحبّ الآخرين بالمقابل. ويتّحد في بيكاسو أسى باكر عميق، مع كاريزما هائلة، وإبداع فني مثير ورفض للميراث الديني، بالإضافة إلى إحساس سحري بنتائج كلماته وأعماله «السحرية»، ليزيد في جعل الموت إشكالياً كل ذلك. فكيف يمكن أن يموت شخص كهذا؟ إن ذلك الإحساس بالخلود الذي يغلّف حياة المراهقة في بعض الأحيان قد امتدّ إلى الذات التي كانت مفعمة بالدينامية الإنسانية والإحساس بالإمكانية التي لا تحتمل إكراهاً. وفي حياة كهذه نرى أن تأمّل الموت ومواجهته تزدوج صعوبتها عندما يُلمّ الموت بالأسرة والأصدقاء.

المخاوف الحقيقية والمتخيّلة

ننتقل من هذا المجمل السِّيري إلى مجالات رهبةٍ أوسع ينتاب فيها كلا الخوف الحقيقي والخوف المتخيَّل من الموت حياة الأحياء. وخوف المرء

من أن يُدفَن حياً هو خوف يكشف بوضوح علامتي الزمان والمكان. و«التافوفوبيا» taphophobia – رهاب القبر – ينال اسمه من الطبيب النفسي الإيطالي إ. مورسيلّي E. Morselli سنة ١٨٩١، كما يوثّق ذلك جان بوندسون الذي تحلّل دراسته «المدفون حياً» الكتابات التي وُجدت حول الدفن قبل الأوان (٢٠٠١:٢٧٦). وعلى سبيل المثال، يُظهر بوندسون كيف كان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر نقاش طبي مهم حول دقّة التحقّق الطبي من صحة الموت، خصوصاً على ضوء الأحوال المتوالية للذين أُعلن أنهم أموات ولكنهم عادوا إلى الحياة من جديد. ويؤكّد أن علامات الموت المتّفق عليها كانت تركّز على نبض القلب، والتنفّس، وعلى فهم عام لفقدان الوعي ساد من القديم حتى القرن السابع عشر. ولا يمكن تجاهل إمكانية أن يستسلم الناس لأشكال معينة من البحران وفقدان الوعي فيُظَنّ خطأً أنهم أموات، كما جرى في كولونيا مع الفيلسوف الشهير دَنْز سكوتس Duns Scotus (١٢٥٦-١٣٠٨). وبعد زمن طويل، في أوائل القرن الثامن عشر، دعا بعضهم إلى استخدام الدبابيس التي تولَج في أظافر أصابع القدم للتحقُّق من الموت في الأحوال المشكوك فيها وقد تم العثور على ما يقرب من خمسين ألفاً من الحالات التي استُخدمت فيها الدبابيس فيمن ماتوا في طاعون مرسيليا في عشرينيات القرن الثامن عشر. وكان بين مختلف المصلحين المأتميين الذين ظهروا في القرن التاسع عشر، وفي جملتهم من ألحّوا على حرق الجثة، من شنّوا الحملات ضد الدفن قبل الأوان ومن قبيل ذلك «جمعية لندن لمنع الدفن قبل الأوان» التي تأسّست في العام ١٨٩٦؛ وأكد بعضهم أن عدداً كبيراً من السكان تبلغ نسبتُه عشرة في المائة قد دُفنوا أحياء (Bondeson 2001:278).

مخاوف معاصرة

ماذا، إذن، عن المخاوف المعاصرة فيما يتّصل بالموت والتصريف؟ في مقابلة مع أكثر من ألف وستمائة إنجليزي واسكوتلاندي في بحث لي

أجريتُه في العام ١٩٩٥ سألت الأشخاص، مثلاً، هل لديهم خوف أو قلق حيال الدفن من جهة وحرق الجثة من جهة أخرى. رأت الأكثرية العظمى من الناس (٨١ في المائة) أنه ليس لديها شيء من هذا، إلا أن ما يقرب من ١٣ في المائة قالوا إن لديهم هموماً. وعلى حين أن هذه النسبة نسبة مئوية منخفضة نسبياً من العيّنة فإنها تظلّ، بوصفها عيّنة ممثّلة للجمهور، تنطوي على عدد كبير من الناس في أمة يموت فيها عموماً ٦٠٠,٠٠٠ شخص كل سنة. وما كان مثيراً للاهتمام بوجه خاص في مكتشفات بحثنا البريطاني أن الناس لديهم قلق حيال الدفن أكثر مما لديهم قلق حيال حرق الجثة. وهكذا، مثلاً، كان ثلاثمائة شخص تقريباً يخافون من أن يُدفنوا أحياء، وتأكلهم الديدان، ويتفسّخوا أو مجرد أن يبردوا في الأرض، في حين أن نحو ١٣٠ شخصاً كانوا يخافون أن يُحرقوا، أو أن يحرقوا أحياء. والملمح المهم الآخر في هذه النتائج يتعلق بالجُنوسة [الذكورة أو الأنوثة]: كانت النساء أميل من الرجال إلى التعبير عن الخوف بثلاثة أضعاف، وكان هذا الأمر لا يختلف سواء بالنسبة إلى الدفن أو حرق الجثة (Davies and Shaw 1995: 26-8). وليس من السهل أن نفسّر لماذا كان هذا الاختلاف بين الجنسين. ولا أعتقد أن السبب هو أن الرجال أقلّ حرية في التعبير عن مشاعرهم تجاه هذه المسائل، كما يشار غالباً في تفسير الاختلاف الجنوسي. والأحرى أن تكون المسألة مسألة هوية، مسألة كيف تُصوّر النساء ويُصوّر الرجال أنفسهم لأنفسهم عندما يتأملون شعورهم بالهوية. وربما جرى تشجيع بعض النساء على التفكير في أنفسهن على أساس كيف يبدون، ولذا فإن الهوية والصورة الجسدية المتخيَّلة تسيران معاً. وعلى هذا الأساس تتضمن فكرة التفسّخ في صميمها الإحساس بفقدان الهوية.

مع ذلك، كانت المخاوف من الدفن وحرق الجثة ذات شأن محدود عند الأكثرية العظمى. وإذا توصّل القرن العشرون إلى تقليص الخوف من خلال

درجة أكبر من الثقة بالتشخيص الطبي للموت فإنه كذلك، وعلى النقيض من ذلك، قد ضخّم شيئاً من المخاوف القديمة عبر ممارسات جديدة من قبيل جني الأعضاء من الذين حُسبوا أمواتاً إلا أنهم ظلوا «أحياء» من الوجهة البيولوجية حتى عملية الاستئصال الجراحي. وهنا تأخذ الفوارق بين المخاوف العملية من الدفن قبل الأوان وهواجس القلق الأشدّ غموضاً حول الموت عموماً في الاندماج بعضها في بعض وتظلّلها بشدّة هواجس قلق أخرى تتعلّق بالأموات وتفاعلهم الممكن مع الأحياء.

مخاوف تخيّلية

في عالم الأدب الأشدّ تخيّلاً وذيوعه اللاحق عبر السينما والتلفزيون تمت تغذية الخوف من الموت بنوع كامل من «الأموات الأحياء» يزخر برؤى الأموات مصّاصي الدماء، ليس أقلّهم «الكونت دراكولا» وأتباعه الذين يقطنون في الأذهان المتحضّرة نسبياً. وبوجه خاص أخذ القرن التاسع عشر هذه المخاوف الأساسية من الطبيعة وصنع منها تخيّلات وأُخيولات ساعدت على إضفاء الشكل الأسطوري على الحالة النفسية والعاطفة في العصر الرومانسي. وكما عبّر عن ذلك جيمس تويتشل James Twitchell، فقد كانت أولى قصص مصّاصي الدماء هي قصة بايرون «الفِلْقَة» وقصة جون پوليدوري «مصاص الدماء» (١٨١٩)، قد أدخلتا الشيطان على الرواية الغوطية الرثّة، وفي ثلاثة عقود أصبح مصّاص الدماء شخصية مبتذلة ليُستغَلّ من دون رحمة في كتاب توماس پيكيت پرست Thomas Pecket Prest «ڤارني مصاص الدماء» (٦:١٩٨١).

ويكمن وراء الأفلام الكثيرة التي تمت صناعتها في القرن العشرين كل من هذا الأدب وخلفيّته التي هي المأثورات الشعبية، المعروفة جيداً في أوروبا الشرقية ولكنها تنعكس في مجتمعات كثيرة جداً عبر العالم، يُحسَب فيها أفراد

معيّنون ليشوّشوا الأحياء، إلا أنهم خلافاً للأشباح المزعجة، يرتبطون بأجسادهم ارتباطاً لا ينحلّ – ويُعتَقد غالباً أنهم يخرجون من قبرهم ليلاً – ويُحدِثون دويّهم على أجساد الأحياء.

والأموات – الأحياء مرتبطون بعدد كبير من الأسباب الممكنة لوضعهم. ربما وُلدوا بحالة جسدية شاذّة، أو كانوا معادين للمجتمع جذرياً في حياتهم، أو انتحروا أو ماتوا ميتة شاذّة، أو تمّ معهم تجاهل جانب من جوانب الطقوس الجنائزية المألوفة. والكوارث عند الأحياء، كما هي الحال مع الكوليرا أو غيرها من الأمراض التي تصيب أعداداً من الناس، قد عُزِي إليها السبب كذلك في أن الشخص الميت حديثاً يمكن أن تُخرج جثته وتعالَج بطريقة باتّة لإنهاء نشاطها الخبيث المفترض. وغالباً ما تكمن المعالجة في دقّ وتد في قلبه أو حرق الجثة. وإن قدراً كبيراً من الأدب الشعبي الشفوي عبر الموروث الواسع لمصّاصي الدماء يمكن أن يُفسَّر وقد جرى تفسيره على أساس عقلي بوصف انحلال الجسد وإفرازه السوائل وجعله يبدو كأنه شرب الدم وأحدث الضجة بانفجار الجسد من خلال ضغط الغازات (Barber 1988).

الخوف زائلاً

على حين يساعد الاعتقاد الديني التقليدي الكثيرين على تعديل أي خوف كهذا من خلال الأمل التعويضي في مصير وراء القبر، فهناك مجموعة من الناس مثيرة لشديد الاهتمام تظن أن لديها تجربة شخصية عن ذلك العالم وقد حصلت على الشعور باليقين المطلق وعلى الإحساس بالأمن الناجم عن تجربتها. وليس في ذهني الآن الروحانيون التواصليون المذكورون في فصول سابقة والذين ينجم اعتقادهم بالحياة بعد الموت عن جلسات تحضير الأرواح، بل مَنْ تمّ إنعاشهم بعد أن ماتوا، في الظاهر، ممن يروون ما صار يُدعى بالتجارب القريبة من الموت. والتباين بين قاعة

تحضير الأرواح وغرفة الإنعاش في المشفى لا يمكن أن يكون أكبر من ذلك فالنتائج يمكن أن تكون متشابهة.

توجد تقارير كثيرة حول ما دعاه ريموند مودي Raymond Moody «التجارب القريبة من الموت» (ت ق م). وكما هو معهود، فعلى الرغم من أن الروايات تتباين، فإن بعض الناس الذين توقّفت قلوبهم، وأُعيدوا مع ذلك إلى الحياة الشعورية عبر تدخّل طبي، يروون حوادث رحلة عبر نفق ضوئي، ولقاء مع شخص لطيف قد يحيط به أو لا يحيط به أفراد أسرة الشخص «الراحل» وأصدقاؤه (Moody 1975). يُعْلمه ذلك الشخص أن زمن الدخول في ذلك العالم لم يحن بعد ولذا يجب أن يعود (أو تعود) إلى الوجود الأرضي. وعلى ذلك يُقفل هؤلاء الأشخاص راجعين ويجدون أنفسهم «أحياء» من جديد. إن شعور هؤلاء الناس بالاقتناع الشخصي بأن الموت لم يعد إشكالياً هو على وجه الدقة ما ينمذج الكثيرين منهم. وشعورهم باليقين هو صوت معلوم وكثيراً ما يكونون مستعدّين لتشجيع الآخرين الذين قد يخافون من الموت. وتوجد كذلك بعض الجماعات التي شكّلها الذين لم يعانوا بأنفسهم التجربة ذاتها وإنما نالوا التشجيع من الذين عانوها. والزمن كفيل بأن يُعْلمنا هل ستتطوّر هذه الجماعات التي نشأت في وقت متأخّر جداً من القرن العشرين إلى نوع من الحركة شبه الدينية أم لا.

وهناك تجارب شبيهة إلى حد ما بالتجارب القريبة من الموت هي التجارب البعيدة عن الجسد، التي خَبَرَها بعض الناس كذلك من خلال الإجراءات الطبية. وكما هو معهود فإنهم لا يبالون بجسدهم المادي عندما يجري عمل فيه، وعند الانتعاش يتحدّثون عن جوانب مما جرى حولهم. ويرى بعضهم أن هذه التجارب برهان واضح على وجود مركز حياتي أو روح يمكن أن توجد مستقلّة عن الجسد.

وعلى الرغم من أن التجارب القريبة من الموت والتجارب البعيدة عن الجسد قد حظيت باهتمام بيّن في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته، فإنه يمكن العثور على أمثلة عَرَضيّة في أصناف مختلفة لأنواع من الأدب أكثر اختلافاً وقِدَماً. وعلى سبيل المثال، إن كتاب «بيد»[١] Bede «تاريخ الكنيسة الإنجليزية والشعب الإنجليزي» الذي كتبه في القرن الثامن يروي قصة الراهب فورسي الذي أُخذ، وهو فاقد الوعي، إلى رحلة في المجالات السماوية حيث «لم يَرَ الأفراح الكبيرة للمباركين، بل الصراعات المذهلة للأرواح الشريرة» (١٩٥٥:١٦٨). وبلغ به الأمر أنه عانى من الحروق من شخص يتحمّل العذابات النارية في الآخرة، الحروق التي «تركت أثراً دائماً وملحوظاً في كتفه وفوق حنكه وبهذه الطريقة الغريبة أتاح جسده دليلاً مرئياً على أحزان روحه الداخلية» (١٩٥٥:١٧٠). وقد يكون هذا نوعاً من المثال على ما سوف يصبح، في حياة القدّيس فرنسيس الأسيسي في القرن الثالث عشر علامات آلام يسوع وموته، تلك العلامات التي تنطبع على جسد هذا المؤمن أو تتجلى من خلاله. وفي القرن العشرين كان پـادره پيو Padre Pio، وهو كاهن إيطالي كاثوليكي مبجّل جداً، أحدَ أشهر من يحملون آثاراً من آلام المسيح وموته. توجد قوة غريبة لتجاوز الموت واضحة فيه من خلال القوة الرمزية للكاهن – الذي تنزف يداه من جروح تعذيب المسيح - وهو واقف في المذبح ليقدّم تضحية

---

(١) هو «القدّيس بيد المبجّل» Venerable St Bede (زهاء ٦٧٣- ٧٣٥). لاهوتي وباحث ومؤرخ، وُلد في «مونكويرماوث» Monkearmouth قرب درهام Durham. كتب مواعظ، وكتباً عن حياة القديسين، ورؤساء الأديرة، وتراتيل، وأقوالاً مأثورة، وأعمالاً في علم تعيين التواريخ، وعلم النحو، وعلم الفيزياء، وشرحاً للعهدين القديم والجديد؛ وترجم «إنجيل يوحنا» إلى الأنغلو – سكسونية قُبيل وفاته. وكان أكبر عمل له هو كتاب باللاتينية عن «التاريخ الإكليروسي للشعب الإنجليزي» ecclesiastica gentis anglorum (وهذا هو العنوان الأصلي للكتاب الذي يشير إليه المؤلف)، وقد أتمّه سنة ٧٣١، وهو المصدر الوحيد القيّم للتاريخ الإنجليزي الباكر. ورُفع إلى منزلة القدّيسين سنة ١٨٩٩. (المترجم)

صلاة القدّاس، التي تتضمن نوعاً من إعادة تقديم موت يسوع من أجل خطايا العالم. وشكل كهذا يساعد على نفي الخوف من الموت ويشجّع المؤمنين على إيمانهم بالمسيح والأبدية، لأن هناك شعوراً يعبّر فيه من يحملون علامات التعذيب المسيحية عن نوع من «الموت في التجربة الجسدية».

وتقدّم ثقافات أخرى حالات كثيرة كذلك. وإحدى هذه الحالات يصفها فارنهام ريفيش Farnham Rehfish من أجل الـــ«مامبيلا» في نيجيريا. يسرد قصة امرأة ماتت في الظاهر تتضمن رحلتها في الآخرة لقاء مع الأسلاف في نوع من القرية السماوية التي كان كل شيء فيها في وضع ممتاز وتحتوي على كميات كبيرة من السلع التي لم تصبح متيسّرة في نيجيريا إلا في ذلك الحين. وعندما علم الأسلاف أنه لم يزل لديها أطفال صغار أنّبوها لتركها الأطفال و«قالوا قد كان من الخطأ تركها تموت. والشيء الآخر الذي عرفته هو أنها استيقظت فوق سريرها» (Rehfish 1969:309).

وكما يعبّر تاريخ الدين فإن كلا النوعين من التجارب القريبة من الموت والتجارب البعيدة عن الجسد يشترك في وجه شبه مع التجارب المرتبطة بصنيع الشامانات، أولئك المختصّين الذين يُعتقَد أنهم وسطاء بين مجال الأحياء والعالم الآخر، القادرين على السفر بين العالمين وتقديم بعض الغوث للأحياء. ويضيف السياق الطبي إطاراً علمياً للأمل في تجاوز الموت ويُظهر كيف أن الانشغال بالموت دائم التبدل شكلاً.

الفصل الثامن

الموت الهادف والموت عديم الجدوى

يوجّه الفصل الأخير انتباهه إلى أنواع مختلفة من الموت على أساس ما يتّضح من هدفيتها أو عدم جدواها، لأن الموت طالما كان رمزاً من أقوى الرموز الطبيعية قاطبة، ووسيطاً لمعنى اجتماعي متميّز يغلّفه دائماً. ونَدَر أن تُترك الجثة حيادية من الوجهة الاجتماعية، شيئاً يجب رميه. فهي تكتسي على الدوام تقريباً بتأويل ثقافي خاص، وتحمل معانيَ في موتها كما كانت في الحياة. و«الموت»، بمعنى أكثر تجريداً، يكتسي كذلك بأهمية عميقة ويوضع عادةً في شيء من الأساطير واللاهوت يَنشد تفسير معنى الوجود. وإحدى المفارقات المعاصرة التي تترك أثرها على الموت والجثة في الكثير من البيئات المعلمنة والمتغرّبة أن تفسيرات الموت قد انتقلت إلى هامش الاهتمام الفعال عند المجتمع، باعثة مسألة هل يمكن جعل الموت فائضاً عن الحاجة من الوجهة العملية. حتى التفكّر في هذه المسألة إنما هو إثارة المسألة الدينية والفلسفية العميقة حول قيمة الحياة التي لا ترى في الموت إلا معنى ضئيلاً. لا يعني ذلك أن إحساساً مهمّشاً بالموت لا يمكن أن يحمل الكثير من الأهمية، إلا أن من شأنه أن ينبّه على الطبيعة المتبدّلة للحياة الفردية والاجتماعية في صلتها بالموت. أيمكن أن يكون ذلك أسهلَ مما أمكن للفرد أن يتخيّله لإحلال تفسيرات الموت والحياة الجديدة محل التفسيرات اللاهوتية التي أجادت في تأدية دورها لكنها لم تعد مقبولة؟ ما هي الديناميات التي تشتمل عليها هذه التغيرات؟

إن النظريات المتعلقة بالكون كما أنشأها الفيزيائيون والفلكيون تعمل على مقياس زمني يجعل حياة الفرد وموته منعدمي الأهمية. وخلافاً لذلك، فإن علم البيولوجيا وعلم الوراثة يؤكّدان بقاء الملامح الجسدية ولكنهما يكادان لا يشتغلان بحياة الشخص. ويسير علم النفس والطب النفسي في طريق معالجة تلك الديناميات الشخصية ولكن على مستوى محسوب يرتفع كثيراً عن الموضوع في التفسير: فهما أكثر اشتغالاً بالعلاج ويهتمان بمسألة كيف نتدبّر أمورنا في الحياة بدلاً من الاهتمام بالمسائل النهائية. ووسط هذا الغياب للنهائية سرعان ما ظهرت فلسفة الأخلاق بديلاً من التفسيرات الدينية للحياة. وتقع في المركز من قوة فلسفة الأخلاق المعاصرة المسألة الأولى في الحقوق الإنسانية وأهمية حق الفرد في الحياة. والبؤرة الدنيوية القوية لفلسفة الأخلاق العلمانية قد أتمتها أنواع مختلفة من التأملات في الحياة والموت قام بها المفجوعون في محاولة لإضفاء معنى على الحياة كما قام بها أي لاهوتي أو عالم أو فيلسوف. وكانت المشاركة في هذا الصعود في فلسفة الأخلاق لها ما يساويها من ظهور الاهتمام بمعنى واسع لـــ «الروحانية». وكما قدّمنا في الفصول السابقة، يبدو أن ميزان الرأي يحوّل «معنى الحياة» ومن ثم «معنى الموت» من شكل لحياة نهائية بعد الموت إلى أحد أمرين: فإما إلى منطقة راحة للشخص وبين الأشخاص تنال رضى خاصاً وإما إلى دنيوية مستمرة تتعلّق بمستقبل النوع البشري وبالمستقبل الإيكولوجي للكوكب.

وفي هذا الفصل الأخير سنتفكّر أكثر في بعض هذه الأمور، وليس بمجرد إبقاء أنظارنا على واقعة الموت الفيزيائي الذي يضمن دائماً أنه لا يمكن أن يُترك من دون دلالة، بل كذلك على أهمية الموت السائدة في بقاع العالم التي يظلّ ملحوظاً فيها أكثر بكثير أنه مجال عرضة للاستغلال.

سلطة الموت

تكون السلطة من الوجهة السياسية واضحة في السيطرة على الجسم البشري، مع حق القتل أو عدم القتل الذي تحرص الدولة على حراسته. والجناة القتلة، الذين نغّصوا هناء مجتمعهم أو مجتمع أعدائهم بمهاجمته بفاعلية، كانوا يخضعون تقليدياً لعقوبة الإعدام أو للموت في الحرب. وإعدام المجرم الذي ارتكب سلسلة من جرائم القتل ينزع من المجتمع مصدراً من مصادر سوء النيّة ويثبّت الطبيعة الجوهرية للعدل، كما أن الدولة، عبر الحرب، توسع سيطرتها لسعادة أعضائها أو من أجل الأهداف السياسية لقادتها. ولكن في النصف الثاني من القرن العشرين ألغت بلدان أوروبية كثيرة عقوبة الإعدام على افتراض أن وجوده يحطّ من قيمة مفهومها للحضارة والطريقة التي يجب أن يُعالَج بها العنف ضمن المجتمع. وتزيد هذه المواقف المتبدّلة من الموت في جعل شنّ الحرب إشكالياً كل ذلك وتُبرز مشكلة الإرهاب، مادام الإرهاب هو فرض الموت على أعضاء المجتمع ضمن منطقتهم وليس عبر ساحة معركة. وكان هذا هو أحد الأسباب التي جعلت الهجوم على نيويورك في ١١ أيلول ٢٠٠١ شديد التخريب. وبالفعل، فقد أدخل ظهور الإرهاب، وخصوصاً في الشطر الثاني من القرن العشرين، عنصراً متميزاً في تاريخ الموت في أن هذه الأعمال القاتلة التي هي عشوائية في الظاهر قد وفّرت، بعيداً عن كل المسائل السياسية والدينية والاقتصادية، بؤرة لذلك الخوف الذي من السهل أن يكون الجانب الظلّي للإحساس بالأمن الذي كان مزروعاً بين المواطنين الأغنياء نسبياً في المجتمعات السياسية المستقرة.

الحرب

وراء الحرب والإرهاب على السواء، لا يمكن للحيوان البشري أن يروغ من الوصف بأنه قاتل. ومع تحاشي المجادلات حول مسألة هل هذه الصفة يتميّز بها الذكر أكثر من الأنثى وهل هي راسخة وراثياً في

ماضينا اللبونيّ - إذا أخذنا مثلاً، أن بعض قرود الشمبانزي تشتبك بمهمة في صيد نوعها وقتله - تظل الحقيقة هي أن الحرب ملمح ثابت في التاريخ البشري. وليست الحرب أقلَّ من فرض الموت على العدوّ فرضاً يأذن به المجتمع. إنه جانب من السلوك البشري يسهل حتماً للأسف ترصيعه بالقيمة الأخلاقية، كما في الفكرة العامة لنظرية «الحرب العادلة» في الفلسفة الأخلاقية المسيحية. وقد حاول توما الأكويني في القرن الثالث عشر، مثلاً، إثبات أن بوسع المسيحيين أن يقوموا بالحرب إذا كانت الحرب تابعة لسلطة حاكم الدولة، وكان لها سبب عادل ومشاركون لديهم نيّة سليمة. وقبل ذلك، منذ بداية القرن الثاني عشر، شهدت حملات العالم المسيحي الصليبية ضد السيطرة الإسلامية على «الأرض المقدسة» ومواقعها الثمينة نوعاً متميزاً من الحرب المسيحية اشتمل على الهمجية باسم الدين. وكانت الحملات الصليبية، بوصفها نوعاً من الحج المتعسكر الذي يُعتقد بأنه يجلب الفائدة الدينية للمشاركين فيه، يعيد صدى شيء من مثال الشهيد الذي ابتدأ أصلاً في اضطهاد أولى الأجيال المسيحية التي كثيراً ما أصبحت قبور شهدائها مواقع للكنائس والعبادة. وصارت الفوائد الروحية للموت من الاضطهاد تتحوّل بدقة إلى فائدة الموت الحاصلة في المعركة. ويمكن أن توجد أفكار مشابهة في المفهومات الإسلامية للدفاع عن العقيدة حتى إن اشتمل ذلك على الموت المستحثّ ذاتياً والذي هو جزء من الجهاد [= الحرب المقدسة]. ومع أن الدول المسيحية، في القرون اللاحقة، قد حارب بعضها بعضاً، كما تشهد بذلك الحربان العالميتان، فقد أمكن للاختلافات في الثقافة الدينية أن تُضرم حماسة عسكرية إضافية على الدوام. تشهد بذلك الصلات المتواصلة بين البلدان المسيحية والإسلامية حتى في القرن الحادي والعشرين. والشعور الأمريكي بأنه ذاته ديمقراطية مسيحية ليس بعيداً

عن الدلالة في عدوانه الاستجابي على العراق[١]. وآلة الحرب النازية و«حلّها النهائي» في القضاء على اليهود وبعض الجماعات المنتقاة الأخرى عبر معسكرات الاعتقال، وغرف الغاز، والمحارق قد قدّمت في زمنها مثالاً فذّاً على الدين – العرقي المستخدم في تحديد العدو. ويبقى عمل الإبادة النازية مداناً سواء في محكمة القانون الدولي أو في الأخلاق الإنسانية المشتركة. وعلى حين أن الموت موت بمقدار ما يتعلّق بالشخص المقتول، فإن «قيمة» ذلك الموت تعتمد على منظور المجتمع، وحتى على منظور الجماعة العالمية. وهكذا، مثلاً، كان استخدام الولايات المتحدة للقنبلة الذرية في اليابان قبل انتهاء الحرب العالمية الثانية مثالاً فائق الحدّ على السلطة السياسية المستخدمة للقضاء على أجساد بشرية ومن وجهة نظر أمريكية كان استخداماً إيجابياً للقوة مع السكان المدنيين لحمل نظام سياسي على الاستسلام وكذلك لمنع خسران أكبر في الحياة. أما عند من أُبيدوا وأُعطبوا فإن هذا الاستخدام للقوة لا يمكن أن يُعدّ عادلاً. مع ذلك، وبينما تنتصب هيروشيما وناغازاكي رمزين من القرن العشرين لاستخدام القوة ضد أجسام الأعداء، فإنهما نادراً ما يجذبان التفسير الذي جذبته محرقة اليهود. وقد يكون سبب ذلك جزئياً الورطة الإنسانية التي يؤكدها جاي وِنتر Jay Winter الذي ختم تحليله التاريخي للأسى والأنصاب التذكارية في الحرب العالمية

---

(١) لا يبدو مصطلح «العدوان الاستجابي» responsive aggression مفيداً في استخدامه لوصف احتلال العراق سنة ٢٠٠٣، إذ يوحي المصطلح بأن ذلك العدوان كان في أساسه شكلاً من أشكال العدوان الدفاعي defensive aggression. ولعل المصطلح المفيد لوصف ذلك العدوان هو أنه عدوان وسيلي instrumental aggression، حرّكته أطماع سياسية واقتصادية وعسكرية، وأراد قادته أن يبرّروه بأنه دفاع عن الحرية والسلام في العالم فلم ينجحوا حتى في بلدانهم، وعبّرت شعوبهم عن استنكارها له ورفضها إياه بالمظاهرات المليونية في مختلف البلدان، ولم تستجب السلطات لها أبداً. (المترجم)

الأولى بقوله إن البحث عن «المعنى» بعد مواقع القتال الكارثية للموت الجماعي في «الحرب الأولى» كان «رديئاً بما فيه الكفاية»، ولكن هذا بعد «أوشڤيتس وهيروشيما» أصبح أصعب إلى آخر حد (Winter 1995:228). وأدلى تفسير مختلف تماماً بحجّته أن الولايات المتحدة تنخرط في الحرب وخسارة دماء جنودها في نوع من الوسيلة القائمة على التضحية بالذات لتوحيد عوالم الولايات المتحدة المفترقة حول رئيسها وعَلَمها (Marvin and Ingle 1999). وسواء أكان ذلك أم لا، فهناك استجابة إنسانية، مَضَض مركّز، شِدّة مثيرة للذكريات، تأتي من صور المتضوّرين جوعاً، والأجسام المعاقَبة والمعطَّلة. والمدوّنات الفوتوغرافية عن الأفراد المصابين، سواء في اليابان أو ڤييتنام، تستثير استجابات بين الناس الذين ينشدون حضارة لا يكون فيها المحتضرون والأموات مقياساً للنصر.

الإبادة العرقية

مهم في هذا السياق ألا نقصر اهتمامنا على الحروب العالمية أو الدولية، بل أن ندرس كذلك حقيقة الإبادة العرقية أو القومية. ومادام اتحاد الهوية مع المصير ذا أهمية كبيرة في فهم المواقف من الموت، فإن الإبادة العرقية تحدث بوصفها أقصى أشكال هذا الاتحاد تطرفاً حين تشكّله سلطة سياسية. والهوية والمصير يشكّلان القومية والقَبَليّة، ويمنحانها إحساساً عميقاً بالأهمية وحقاً في القضاء على من جرى تحديد أنهم أعداء. وتُظهر الأنواع البشرية على أوسع نطاق ميلاً ملحوظاً نحو الحرب والعداون في الدافع إلى السلطة. والإبادة العرقية التي حدثت في «رواندا» سنة ١٩٩٤ تقدّم مثالاً ناصعاً قُتِل فيه ما يقرب من مليون شخص ممن ينتمون إلى مجموعة الــ «توتسي» القَبَلية وقد قتلهم من ينتمون إلى هوية الــ «هوتو». ومع أنه قد لوحظ الكثير في العام ٢٠٠٤ بعد مرور عقد على الحادثة، فإن معظم البلدان، وفي جملتها منظمة الأمم المتحدة، لم

تفعل شيئاً لمنع المجازر، ولا حتى لمنع أعداد كبيرة من أن تُذبَح في مناطق الكونغو المجاورة لـــ «رواندا». ولا ريب أنه لصحيح وصفُ حالات الموت الرواندية بأنها مذبحة تم فيها استخدام التعذيب الذي يخترق الجسد. وكان شعبا الهوتو والتوتسي يعيشان معاً زمناً طويلاً جداً، حتى إن بعضهما قد تزاوجوا، ولكن بدا أن سلسلة من التحولات السياسية في السلطة تُحدِث بالتماسّ اختلافاً في الهوية طويلة العهد بينهما على أساس «الفرضية الحاميّة»: الفكرة القائلة بأن أبناء قبيلة التوتسي كانوا، حقاً، من سلالة مختلفة تماماً عن سلالة الهوتو. واعتنق المبشّرون هذا النسب التاريخي – الزائف الذي أعطى التوتسي اعتقاداً بأنهم قد تحدّروا من شخص حام المذكور في الكتاب المقدّس، حام حفيد نوح[١] (ولو أنه ملعون). وبرؤية الكثير من الأوروبيين أن أبناء قبيلة التوتسي متفوقون على الهوتو، قوبل زَعْم التوتسي أنهم متفوقون بإبادتهم عرقياً. وسردُ كريستوفر تايلور Christopher Taylor عمليات القتل بدقة يُظهر كيف شقّت هذه الرمزية الإقليمية طريقها عبر أشكال التعذيب والموت، إلا أنه يذكّرنا بسياقات أخرى للإبادة العرقية (Taylor 1999). وقد اشتمل قتل الشعوب الأصلية في أمركيا الشمالية والجنوبية، وأوستراليا، وتسمانيا وماعداها على كميات ضخمة من الألم والموت باسم الاستعمار وفرض حضارة «أعلى». ويتّحد الدين مع السياسة في حروب الهوية والتنازع على الأرض سواء في النزاع الـــپروتستانتي – الكاثوليكي في أيرلندا الشمالية بين الملكيين والقوميين أو الاشتباكات المستمرة بين اليهود والمسلمين والمسيحيين في الشرق الأوسط. وفي أوروبا فإن ثمانية الآلاف من المسلمين أو نحو ذلك ممن قتلهم صرب البوسنة المسيحيون الأرثوذكس سنة ١٩٩٥ يقدّم مثالاً خاصاً على المجزرة التي هي من

(١) هكذا ورد في الأصل، والصواب أن حام هو ابن نوح لا حفيده، ولعنة نوح كانت على كنعان بن حام لا على حام ذاته، أي على حفيده لا ابنه. إلا أن هذا الغلط لا يؤثّر في صحة رواية ما حدث في رواندا. (المترجم)

المستوى الضخم بين الناس الذين كانوا كذلك يعيشون فيما مضى جيراناً. وعندما كشف الرئيس الأمريكي السابق «كلينتون» الغطاء عن نُصُب تذكاري لهذا التخريب في أيلول ٢٠٠٣ أشار إلى أن هناك إمكانية للسلام في البلقان الآن ولكن لا توجد ضمانة له. ومرة أخرى فإن الإحساس بهشاشة السلام يُثبت الاستعداد الإنساني الكامن لدى المرء للقتل باسم زعمه القَبْلي بالهيمنة والحقيقة.

العنف في الصميم

إن إحدى أعمق المشكلات في تاريخ الموت هي مشكلة العنف والسهولة التي تَقتل بها الشعوب والمجتمعات. وقد رأينا ذلك معبَّراً عنه في أسطورة التكوين عن قابِن وهابيل؛ ويظهر كذلك في المأساة اليونانية والكثير الذي وراءها. وليس خالياً من الدلالة أن زيغموند فرويد عندما أنشأ «أساطيره» في التحليل النفسي لتفسير الوضع البشري بنى أسطورته حول قتل الأبناء للأب الأوّلي لكي يحصلوا على النساء المحميات. وفي كتابه «الطوطم والتابو» يرى أن فكرة «الثقافة» التي تظهر أو «تولد» في تلك المرحلة بعينها، مشارِكةً في الظهور المتزامن لمحرَّم سفاح الأقارب وذنبه على السواء ناشئة في جوهرها عن فعل قتل الأب ([١٩١٣] ١٩٦٠). وتابع آخرون هذا الإحساس بالعنف الحقيقي، ولاسيما رينيه جيرار René Girard الذي لا يرى أن العنف كامن في صميم المجتمع وحسب، بل يرى كذلك أن الدين، ولاسيما التضحية، هو الوسيلة الرئيسية لحفر المجاري لقدرته التخريبية الممكنة والتحكم فيها.

الكوارث

من وجهة مختلفة تماماً فإن الكوارث الطبيعية، المتحالفة أحياناً مع سوء الإدارة السياسية، قد أوقعت خسائر في الحياة البشرية، مع صيرورة التضوّر جوعاً والموت ملمحين مميزين في الحياة السياسية الدولية في النصف الثاني

من القرن العشرين. وقد كانت استجابة الـــ /١٩٨٠/ ات لـــ «المجاعة الأثيوبية» على شكل حفلة «المساعدة الحية» المركّزة على «بوب جلدوف» مثالاً ناصعاً على الحادثة التي جمعت المئات من نجوم موسيقى «الـــپوپ» من أنحاء العالم ممن يرتبطون بتكنولوجيا التلفزيون العالمي الهائلة ويصلون إلى الناس أكثر مما يُحتمل أنه قد تحقّق من قبل. وكان هذا، في أحد وجوهه، إحدى عجائب عالم موسيقى الـــپوپ واستجابة مباشرة لواقع التضوّر جوعاً والموت الذي ينكشف للعالم في شكل الصورة ويستجاب له على شكل التسلية التي نقلت تلك الكلمة إلى مستوى جديد من الدلالة الأخلاقية.

وشهد موت ديانا، أميرة ويلز، سنة ١٩٩٧ الانشغال الكبير التالي لوسائل الإعلام بمأساة إنسانية. كان ذلك في هذه المرة شديد التفرّد، وركّز على فرد بارز لا على سكان مجهولين. واستدرّت المناسبة الطقسية لجنازتها شديدة العمومية ما وصفته وسائل الإعلام دائماً بـــ «تدفّق» الانفعال وناقشته على أساس فرادة الاستجابة المحشودة. وفي الواقع التاريخي الفعلي، حدثت ردود أفعال عامة كثيرة الشبه بذلك في داخل بريطانيا بسبب وَفَيات أشخاص بارزين وجنازاتهم، من «دوق ولنغتون» مروراً بديڤد ليڤنغستون ووصولاً إلى إدوارد السابع ثم وينستون تشيرتشل. وهذه الشخصيات وغيرها من الشخصيات الملكية السياسية والعسكرية في بريطانيا العظمى قد وثّقها وحلّلها جون وولف John Wolffe (2000) بصورة تدعو إلى الإعجاب. وهذه الوفيات سواء أكانت فجائية تماماً وغير متوقَّعة أم كانت متوقَّعة منذ زمن طويل قد أفضت إلى تجمعات شديدة العمومية وإلى كشف الانفعال. وماهو واضح فيها جميعاً إنما هو الطريقة التي يُستخدم بها الشخص الراحل وسيلة للتأمل في القيم الأولى للمجتمع.

توضح هذه «الوفيات الكبيرة» كما يصفها وولف، الطريقة التي تتجسّد بها القيم في حياة المرء ومن خلالها. فعندما يموت أولئك الأشخاص تشرح التأبينات والصحف والمواعظ والبرامج التلفزيونية تلك القيم وتمدحها في الحيوات التي

عيشت. وهذا يعكس على مستوى كبير وفي المجال القومي كثيراً مما يرد محلياً في كلمات التقدير للحياة التي تصحب أكثر الوفيات. ولكن مع العظماء والصالحين ليس الأمر مجرد «عدم التكلم بسوء» عن الأموات، أو العثور على شيء جيد لقوله فيهم ولو تطلّب ذلك بذل الجهد، بل هو مسألة وضع حياتهم ضمن المجرى التاريخي للمجتمع. وهنا يبرز عدد محدود نسبياً من الموضوعات، ولاسيما موضوع الخدمة المخلصة والتضحية الذاتية، والقيم الحاسمة لحسن حال المجتمع عموماً. وقد تكون تلك مناسبات يمكن فيها إبراز القيم السلبية، ولاسيما في فكرتي الخيانة والإساءة للأدب اللتين ظهرتا في حالة ديانا، أميرة ويلز. وقد عَرَضت وسائل الإعلام الكثير عن أن الأسرة الملكية كانت تعاملها معاملة سلبية. ويتأثر تعليق كهذا، وبالفعل الطريقة التي نوقش بها الموت عموماً بالنسبة إلى الشخصيات القومية، بالقواعد الثقافية العميقة للقيمة الانفعالية الموجودة في البلد، وليس أقلها ما توفّره المسيحية.

فعلاً، فإن تاريخ معظم الثقافات المتأثّرة بالمسيحية قد أكنّ موت المسيح، من أجل الخلاص النهائي للبشر. وذلك العنصر الإيجابي القوي، الذي سبق أن فصّلنا القول فيه في الفصل الأول، يمكن أن يقابله كذلك موضوع الخيانة السلبي كلما كان ذلك مناسباً. وقد كان موت المؤمنين الأتقياء في ظرف الاستشهاد قد أوليَ ثناءً رفيعاً وامتدّ هذا الثناء إلى موت الجنود الذين يقاتلون في سبيل العقيدة، أو كما صار القرن العشرون يعبّر عنه، يقاتلون دفاعاً عن بلدانهم ضد الأنظمة الشريرة. والنص الوارد في الكتاب المقدس من «إنجيل يوحنا» الذي يتضمن هذه الكلمات: «ليس لإنسان حب أعظم من هذا، وهو أن يضحي إنسان بحياته من أجل أصدقائه» (**إنجيل يوحنا** ١٥: ١٣) قد صار يُتَّخذ نقشاً على آلاف الأنصاب التذكارية. وأُوليَ ثناءٌ كبيرٌ كذلك لموت الآباء وغيرهم ممن وهبوا عنايتهم ووقتهم بسخاء لمصلحة أولادهم وجماعتهم. ويُمدَح معظم الناس العاديين أيضاً، إذا كان ذلك ممكناً بأية حال، بعد موتهم لوضع حياتهم ضمن سياق مفيد. وما عدا

هذا الموت «العادي» يمكن أن نجد موت الذين هم على حافة الموت، ويمثّلهم من يعيشون في الشوارع ويموتون في مدخل بناية، مرضى ووحيدين. وتكفل المجتمعات الحديثة بأن تقام لهم جنازة ولكنها على الأرجح تكون صغيرة للغاية وحادثاً مختصراً. ويعكس مؤدّى موت كهذا ما يمكن أن يُعدّ الانعدام النسبي للهدف في الحياة التي عيشت فيما مضى، مادامت قيمة الموت تضاهي، في كثير من الأحيان، قيمة الحياة في نواظر المجتمع بوجه عام.

موت المواليد

إن التحدث عن الوفيات «الهادفة» أو «عديمة الجدوى» هو إبراز القيمة التي تولى لها. بيد أن هذه التمييزات تغدو إشكالية في مثل أحوال المولودين أمواتاً أو الموت الذي يظهر في غير أوانه عبر حادث أو مرض. وفي مجتمعات كثيرة فإن حالات المولودين أمواتاً أو حتى موت الأطفال الصغار كثيراً ما تمرّ بالحدّ الأدنى من المراسم أو حتى لا يكون لها أثر على الإطلاق. أما في مجتمعات اليوم الغنية فإن للناس أطفالاً قليلين ويخطَّط للحمل على نطاق واسع، وتُعطى للأطفال هوية ثابتة وهم بعدُ في الرحم. وهذه الاستفادات من التكنولوجيا المتقدمة مثل جسّاسة الأمواج الصوتية غير المسموعة وما شابهها تجعل موت الوليد أكثر أهمية مما كان من قبل. كذلك هو الأمر بالنسبة إلى موت الصغار الناشئ عن حادث أو حظ عاثر عندما يبحث الأقارب بإخلاص عن السبب ولذلك، كما يقول التعبير الشعبي القوي، «يمكن ألاّ يحدث مرة أخرى». وعلى هذا النحو فإن ما يكون موتاً عديم المعنى في حالة أخرى تُضفى عليه سيماء قصد كامن. ويحدث شيء شبيه بذلك عندما تُعطى أعضاءٌ من شخص شاب مات موتاً عَرَضياً لأناس مرضى بأمراض خطيرة. وعندما يموت الشبان من المرض فليس من غير الشائع أن تلتزم أسرتهم بدعم جماعات من الناس فُجعوا فجائع مماثلة، وغالباً بقصد تشجيع البحث في ذلك المرض المميت على وجه التخصيص. ويَنشد هذا،

كذلك، جلب درجة من المعنى للموت في المجتمعات التي تكون فيها المجازفة بالحياة أقلَّ بكثير مما هي في المجتمعات المتخلّفة أو في تاريخ مجتمعهم. وتمتلك الطبقات الاجتماعية أو الجماعات المهنية كذلك معنى متفاوتاً للخطر في الحياة مادام الوجود عموماً «أكثر أماناً» للأغنياء مما هو للفقراء.

وإحدى مآسي عالم اليوم هي أن يعامَل الموت على أنه سبب للهمّ في بعض الظروف في حين أن الحرب والمرض اللذين يقتلان الملايين يمران من دون أن يُلتفت إليهما عملياً. وتختلف قيمة الحياة النسبية، وليس أقلّ اختلافها من حيث كيف تقرر وسائل الإعلام أن تعلّق أو ألاّ تعلّق. وفعلاً فإن جانباً مهماً من حضور الموت في أوائل القرن الحادي والعشرين هو جانب وسائل الإعلام وقدرتها على الإعلان أو التجاهل كما ترى مناسباً. وتحلّ عندها قيمة النبأ محل أي معنى لقيمة الحياة أو درجة الخطر المحتمل على الحياة أو على عضو من أعضاء الجسم.

الانتحار – قتل الرحمة

من أصناف الموت التي هي إشكالية جداً في المجتمعات «الحرة – المعرضة للخطر» نسبياً صنف الانتحار. وكثيراً ما حث الانتحار، على المستوى الفردي والعائلي والاجتماعي، على الكثير من محاسبة النفس والبحث في مسألة لماذا أمكن أن يقتل الشخصُ نفسَه أو نفسها. وإذا كان هناك في بعض الأحيان سبب واضح ظاهرياً، ففي كثير من المناسبات لا يوجد ما ينازع في صحة معقوليات الحياة ذاتها. والطبيعة الإشكالية للانتحار واضحة في المسيحية، مادام قد جرى استنكارها في حوالي القرن السادس مما أفضى إلى عادة عدم دفن المنتحرين في المقابر المكرَّسة، ولو أن بعض رجال الكهنوت المتعاطفين يمكن أن يكونوا قد قاموا بالدفن. وصار الانتحار خطيئة؛ ودخل في القانون المدني، ولم ينقطع عن أن يكون إثماً في إنجلترا، مثلاً، حتى العام ١٩٦١. ومع ذلك، فحتى في القرن السابع عشر كان الشاعر

الإنجليزي ورئيس كاتدرائية القديس بولص، جون دون John Donne، يفكر ملياً وبجدية في عدم اللياقة في التنديد بالمنتحرين (Clebsch 1983). وعند «دون» أنه يجب عدم إغفال رحمة الله ونعمته، ولا يجوز استسهال الافتراض أن الناس كلهم يبحثون عن حفظ الذات مهما كان الثمن، وهو رأي جرى اتّباعه على نطاق واسع في التيار الرئيسي للتقاليد الكاثوليكية التي ترى كذلك أن الله سيّد الحياة وأن البشر وكلاؤه. والانتحار يناقض الحب الصحيح الذي يجب أن يكون لدى المرء تجاه نفسه وروابط الجماعة التي توجد بين الناس على حد سواء. ومع ذلك، فالتعليم الكاثوليكي لا يجعل الانتحار عديم المعنى. ولا يقدّم مجرد إمكانية أن يكون الشخص مضطرباً من الناحية السيكولوجية أو في حالة مسؤولية ناقصة بل كذلك، أن «الله بالسبل التي لا يعلمها إلا هو يمكن أن يوفّر فرصة التوبة النصوح»، مع الكنيسة المهيّأة كذلك للصلاة من أجل الأفراد. وقد تأمّل الفلاسفة كذلك، من أفلاطون إلى ديڤد هيوم وإلى ألبير كامو في حيّز حرية الفكر والعمل الذي يتضمنه الانتحار. وأسهبت العالمة الأنثروپولوجية روث بنديكت Ruth Benedict كثيراً في الكتابة عن الموت، وعندما فكّرت في موتها شخصياً «أرادت أن تتنبّه إلى هذه التجربة القادمة في الحياة» (Modell 1984:311). وكان أحد مُثُلها، وهو التوازن والتحقيق، يحرّض «رغبتها في الموت» ولكن لا أن يكون لمصلحة الانتحار لأنه «وسيلة رخيصة» للحصول على الهدف المرغوب فيه بطريقة أخرى.

وعلى الرغم من أن الانتحار قد لا يُسبَر غوره على المستوى الفردي، فإن درجة من الانتظام يمكن أن تكون ملحوظة على المستوى الاجتماعي. كان هذا الأمر مسألة مهمة أثبتها كتاب إميل دوركيم «**الانتحار**» المنشور سنة ١٨٩٧، الذي أسهم إلى حد كبير في نشوء ميدان دراسات الانتحار. وقد افترض ثلاثة أشكال من الانتحار، الأناني – الذي لا ينشبك الأشخاص فيه انشباكاً كافياً في المجتمع، والإيثاري [الغيري] – الذي لا يستطيع فيه الناس أن يتغلّبوا على السيطرة الاجتماعية الشديدة التي تحيط بهم، والانتحار الأَنومي [المفتقر إلى

المعايير الاجتماعية أو الأخلاقية] الذي يسحق الفردَ فيه التنظيمُ القوي للمجتمع، وليس أقلّه قوته الاقتصادية. إن عمل دوركيم، وإن يكن واجه نقداً كثيراً وله أشكال كثيرة لاحقة افترضها الآخرون، فإنه يؤكّد العوامل الاجتماعية التي تشكّل تهيئة فردية. ويلاحظ «فان غينيپ» Van Gennep دلالة الانتحار ويتّبع منهجاً سابقاً قدّمه ر. لاش R. Lasch الذي حدّد أربع حالات للانتحار: الحالة التي يعامَل فيها الانتحار مثل أشكال الموت الأخرى، والحالة التي يكافَأ فيها، كما هو شأن المحاربين والأرامل، والحالة التي تترك فرداً يهيم بين مجالي الأحياء والأموات، وأخيراً الحالة التي يعاقَب فيها المنتحر في الحياة التالية: (Gennep 1960: 161 citing Lasch 1900: 110-115).

والمسائل الرئيسية في أواخر القرن العشرين التي تأخذ في الظهور بدرجة كبيرة هي مسائل الانتحار وقتل الرحمة اللذين يلقيان العون، لأن هناك حجماً متنامياً من الرأي الذي يقول بأن «الحق في الموت» جزء من حقوق الفرد الإنسانية. والرأي البديل الذي مفاده أن الله وحده هو المسؤول عن منح الحياة وأخذها يشبه بدقة وجهه الدنيوي الآخر، أي إن المجتمع يمتلك ذلك الحق. ويهاجم بعضهم حجة الانتحار الذي يلقى العون على أساس المنزلَق الذي يودّ به أي طبيب أن ينهي حياة بعض الشيوخ والضعفاء وسواهم وقد أشيرَ إليهم من حيث إنه «ليس لهم محل» يسكنون فيه، وسيشعرون بأنهم مجبَرون على أن يموتوا لئلا يكونوا عبءاً على أقاربهم.

وبما أن الأعداد المتزايدة من الناس تعتقد أنها مستهلِكة وتمتلك قدراً كبيراً من الخيار وتقرير المصير فمن المرجّح أن تطبّق الموقف الاختياري على حياتها وموتها. وكما أن الموت يميل إلى ازدياد الابتعاد عن السيطرة الدينية، فمن المرجّح أن تصبح قرارات الحياة أو الموت أكثر شخصية، وخصوصاً في ظروف الألم الذي لا يتوقّف والإحساس بالغضّ من الكرامة.

الميتات المسيئة

على الرغم من أفكارنا الافتتاحية حول تهميش الموت، فإن بعض الميتات المأساوية التي قد ذكرناها آنفاً تُبرز أهمية الموت بما هو تعبير عن القيم الاجتماعية ويمكن أن يُفسَّر من خلال ما أطلقت عليه نظرية المِيتة المسيئة. وبالفعل، فإن الميتات ذات الجانب الرفيع لا يكون دورها الرمزي القوي إلا بسبب التفاهة الاجتماعية لآلاف تجارب الفجيعة الاجتماعية.

وأعرّف «الميتات المسيئة» بأنها الميتات التي تسبّب للكثيرين في المجتمع أن ينضم بعضهم إلى بعض استجابة لغضب واشمئزاز في احتجاج على قتل أناس يُعتقد أنهم ضحايا أبرياء وطلب للتعويض ممن هم في مواقع السلطة. والمِيتة المسيئة تسيء إلى القيم الاجتماعية العليا وتسبّب رد فعل عميق غريزي المستوى. وماله دلالة خاصة في الميتات المسيئة هو أن السلطات التي تقف حارسة للحياة العامة تبدو مشترِكة في الميتات أو السببَ الحقيقي للميتات. وفوق ذلك أن هذه الميتات تأخذ أشكالاً متعدّدة.

كانت حالة المجاعة الأثيوبية واستجابة «المساعدة الحية» المذكورتان آنفاً مثالين نموذجيين. وهنا فإن موت «الأطفال الأبرياء» قد وجّه المسألة، مع تأكيد الساسة أنها غير فعالة في وجه مأساة إنسانية كهذه. والمواجهة المتلفزة على امتداد واسع بين «بوب جيلدوف» Bob Geldof ورئيسة وزراء بريطانيا السيدة مارغريت تاتشر قد جلب الشعور بالأخوّة الإنسانية إلى تباين حاد مع وجه العملية السياسية الذي كان من الواضح أنه لا يلين ويُفهم منه أنه غير مستجيب للمأساة.

ويبقى المثال الأقوى مثال «المسيرة البيضاء» التي حدثت في بلجيكا سنة ١٩٦٦، عندما سار مئات الأطفال من المواطنين العاديين في بروكسل احتجاجاً على جرائم المنجذبين إلى الأطفال جنسياً والتي يبدو أنها تجري من دون مستويات تلائمها من رد الفعل من الشرطة والحكومة. وكان هناك

حديث عن أن أشخاصاً في مناصب رفيعة يرتبطون، بطريقة ما، بالشخص الذي يُعتقد على نطاق واسع أنه مسؤول عن عدم المحاسَبة بالسرعة الكافية. وبعد سنوات ظلت الحالة إشكالية، مع «مزار» صغير غير رسمي للزهور التذكارية وصور الأطفال التي توضَع في أحد مداخل القاعة الإدارية الضخمة جداً في بروكسل، ولا تُرفَع خشية أن يزداد الاحتقان العام.

وفي إنجلترا تجمع في ٣٠ آب ٢٠٠٢ نحو ٢٠٠٠ شخص في كاتدرائية إيلي للصلاة تكريماً لذكرى حياة طفلتين في العاشرة من العمر، هما «هولي ولز» و«جيسكا تشابمن»، اللتين قتلهما حارس المدرسة. وجرى اهتمام وطني كبير بهذه الحالة، من الوقت الذي فُقدت فيه هاتان الطفلتان مروراً باكتشاف جسديهما إلى المحاكمة الأخيرة لمرتكب الجناية. وفي النهاية، في نيسان ٢٠٠٤، هُدِم منزل الحارس في المدرسة لإزالة المشهد الدائم للجناية من مرأى القرويين. وهذه الجرائم تقدّم حالة واضحة للشخص الذي يسيء استخدام دور «الحارس»؛ فالشخص الذي عليه أن يتمسّك – ولو بمعنى اجتماعي محدود نسبياً – بالقيم الأساسية قد قلبها رأساً على عقب بصفته قاتلاً. وواضح جداً أن الفتاتين ضحيتان، وموتهما معبّر عن شر اجتماعي. وكانت إحدى النتائج هي التشدّد في التحقّق من المعلمين وسواهم ممن يرتبطون بالأطفال لضمان أنه لم يكن لديهم إساءات للأطفال.

وموت ديانا، أميرة ويلز، ولو في شكل للموت مختلف تماماً، فقد حَفَزَ على الاستجابة الشعبية الهائلة من أعلى طراز، مع ما يماثلها من المستوى الرفيع في السؤال عن مسؤولية جماعات متعدّدة من ذوي المناصب في السلطة. وسبّبت نظريات المؤامرة التي أحاطت بتحطّم السيارة المحتّم أن يبدّل البيت الملكي ذاتُه بعضَ مواقفه وعاداته، في حين أن وسائل الإعلام، التي تتبَّع مراسلوها الأميرة في حياتها الخاصة والعامة، قد جرت مساءلتها أيضاً. وقد صُوِّرت على أنها ضحية كابدت موتاً جائراً بسبب أعمال غير لائقة ممن حملوا المسؤولية الاجتماعية.

يمكن كذلك أن تُدرس حالات أخرى تشمل، مثلاً، مِيتات معسكرات الاعتقال في محارق الحرب العالمية الثانية التي، وإن كانت الظروف لم تُحدِث رد فعل حاشد في ذلك الحين، فقد ابتعثت لاحقاً إقراراً شاملاً بأنها خطأ. ولكن، خلافاً لذلك وكما ذكرنا آنفاً، فإن الهولوكست الحرفي الذي سبّبته الهجمات الأمريكية على هيروشيما وناغازاكي بوصفه نقلة لإنهاء الحرب العالمية الثانية وإلحاق الهزيمة باليابان نادراً ما يعامَل بهذه الطريقة السلبية.

ومهما يكن، فإن هيروشيما وناغازاكي تحدّدان بدقة أن الاستخدام الاستراتيجي للموت جزء من الحياة السياسية والدولية. فيبدو أن عملية الحرب ذاتها عنصر جوهري من الحياة الاجتماعية البشرية ووسيلتها الأساسية هي الموت. بهذا المعنى يقدّم تاريخ الحرب تياراً من أوضح تيارات تاريخ الموت: تيار الموت بما هو سلاح استراتيجي في الدافع البشري إلى القوة. ويمكن أن توصف هذه القوة بأنها إما جيدة وإما رديئة اعتماداً على وجهة نظر المرء السياسية أو الفلسفية أو الدينية. فاستخدام هتلر للقوة العسكرية، أو تحكّم ستالين القوي بسكّانه المدنيين، يمكن أن يفسّرا تفسيراً مخالفاً تماماً للاستخدام الأمريكي أو البريطاني للقوة في القرن العشرين، أو فعلاً في القرن الحادي والعشرين، ولكن تبقى الحقيقة هي أن الموت – موت المدنيين والعسكريين – هو الثمن النهائي الذي يُدْفَع لقاء تنفيذ المثُل السياسية.

إن قساوات تكاد لا تصدَّق ومذبحة هائلة قد حدثت مع انتهاء القرن العشرين وبداية القرن الذي يليه ومازالت تحدث، على الرغم من أن وسائل الإعلام والدنيا السياسية في الديمقراطيات الغربية تتجاهل ذلك في أغلب الأحيان أو تهمّشه. فأجزاء من الكونغو، وما تم الإعلان عنه أكثر وهو الإبادة العرقية في رواندا سنة ١٩٩٤، التي وصل فيها عدد الأموات إلى ما يقرب من مليون شخص، قد شهدت ذبحاً وتقطيعاً في فصل من فصول الحملات السياسية والدوافع إلى القوة والنفوذ.

المرض والموت

على خلاف حاد مع جريمة القتل الجماعي، كان أحد الملامح في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين في المجتمعات المتطورة هو نموّ جماعات دعم المساعدة الذاتية بين الأشخاص الذين يعانون من أمراض خاصّة أو مميتة، وكذلك بين الأُسر المفجوعة. وهذه الجماعات، بعيداً عن الخضوع لحتمية وضعهم، تتوخّى منفعة ما من خلال الدعم المشترك وتخفيف الظروف التي تُحدِث سبب المرض. واستجابة الآباء للموت المأساوي أو العَرَضي لابنهم أو ابنتهم يمكن أن تتضمن دفع المال لدعم النشاط الذي كان يجنّده ولدهم الفقيد. وكل هذه الظروف تساعد على جلب درجة من «المعنى – من خلال – العمل» للظروف التي يمكن، لولا ذلك، أن تفضي إلى الشعور بيأس لا معنى له.

مستقبل الموت

يُفعم البشر عالمهم بالمعنى. والمعنى، بعيداً عن أن يكون فكرة مجرّدة وفلسفية، هو علامة عملية فارقة للمجتمع الإنساني. ومن البقايا الأرخيولوجية إلى الهندسة المعمارية اليوم يطبع الناس حضورهم على العالم، وليس أقل ذلك عندما يصل الأمر إلى الموت. وحيناً بعد حين، تُعطى للموت البيولوجي دلالته الثقافية كما يسمح الناقل الحيادي لرسالة الجثة الهامدة للأحياء باستخدامها للتعبير عن أفكارهم وآرائهم في المصير. والطريقة التي تعامَل بها الجثة وتُكسى وتُمسَك تسمح للأحياء بأن يعبِّروا عن الآراء الاستعادية والاستقبالية للميت. واستعادياً تعكس الجثة مكانتها وعلاقاتها السابقة في الدنيا عندما تكسى وتُدفَن مع أشياء تعبّر عن هويتها السابقة وتحاط برسائل حب من الأقارب والأصدقاء. واستقبالياً تحمل الجثة الآمال في المستقبل بوضوح أكثر مما عبّرت عنهما الأسرة الملكية المصرية التي كشفت في أضرحتها ذات

الكنوز عن ثرائها السابق مثلما كان يستولي على لبّها وجودها المستقبلي وَسْط السماوات. إلا أن هذا التأكيد للماضي والمستقبل ليس متوازناً في كل مكان مثل توازنه عند الفراعنة. وسبق أن رأينا في الفصل الثالث كيف قد صاحب طقس حرق الجثة تحوّلاً دنيوياً في الفكر في بلدان أوروبية كثيرة. فحيث يصل اكتمال الوجود البشري إلى أن يبدو على أساس هذه الدنيا لا على أساس سماء ما، يرمز الجسد الميت إلى هذه الحياة لا إلى ما وراء هذه الحياة.

الحياة الأبدية المسيحية

نعود الآن إلى ألبرت شڤايتسر(١٨٧٥-١٩٦٥)[١] وكلايف ستيـــپلس لويس (١٨٩٨-١٩٦٣)[٢]، اللذين أوردناهما سابقاً بوصفهما مفكرين مسيحيين يتحدثان عن الخوف من الموت، وفي هذه المرة من حيث هما فردان يمكن أن يبدو أنهما يمثّلان طرفين في طيف للفكر المسيحي حول الموت. بل إن شڤايتسر يتحوّل إلى ما سيراه بعضهم رؤية أكثر دنيوية.

رأت المسيحية التقليدية أن هذه الدنيا تأهُّب للسماء. ورأى مسيحيون كثيرون أن يسوع ضحية يثير موته الجائر استجابة الإخلاص والولاء وخدمة البشر القائمة على التضحية بالذات متمثّلة في بعثة شڤايتسر الطبية في أفريقيا. وكان انبعاث المسيح، عند الكثيرين، يَعِدُ كذلك بالفرح السماوي في حين أكّد تيار في الروحانية أشدّ قتامة أن جهنّم هي الخيار بعد الحياة للفاسقين من الأصل مع المَطْهَر بوصفه مرحلة تمهيدية ضرورية للتطهير الأخلاقي بالنسبة إلى الأكثرية العظمى من الأرواح. غير أن الأزمان تتبدّل والنقاش

---

(١) نلاحظ هنا أن الأصل الإنجليزي يورد الآن التاريخ الصحيح لوفاة شڤايتسر، خلافاً لما أورده في الفصل السابع. (المترجم)

(٢) لايزال الخطأ في تاريخ ميلاد لويس في الأصل الإنجليزي كما وقع في الفصل السابع، إذ ورد هنا أيضاً أنه العام ١٨٩٣. وربما كان الخطأ في رقم الآحاد وإحلال الرقم /٨/ نوعاً من زَيَغان البصر والانطباع برقم الآحاد /٣/ في تاريخ الوفاة. (المترجم)

واسعُ الانتشار حول الموروث والحداثة وما بعد الحداثة يؤثّر تأثيراً كبيراً في المعتقدات التقليدية. وبدأ القرن الثامن عشر تأكُّلَ السلطة الكهنوتية التي تسيطر على الشعب وتضرب جذورها في الخوف من الأبدية ووسّع القرن التاسع عشر هذا الأمر كما تراجعت جهنم إلى ماهو أدنى من ذلك. ووراء الأصولية المسيحية صرفت قلةٌ همها إلى جهنم، وبالفعل حتى السماء لا تلقى إلا اهتماماً ضئيلاً بالمقارنة مع التركيز الدنيوي على مبادئ العدل الأخلاقية والرغبة في تحقّق الذات والتحقّق الاجتماعي.

إن «المسيحية»، على الرغم من أنه يسهل الحديث عن أنها كيان واحد، هي فعلياً واقع متعدّد. يرى الفكر الكاثوليكي التقليدي، من جهة، منطقاً أخلاقياً وسيكولوجياً عميقاً في المطهر، في حين يرى الـــبروتستانت أنه نفي للخلاص التام الذي يسبّبه المسيح ويفترضون أن الانبعاث سوف يوفّر، في الحال، أي تغيّر مطلوب قبل ملاقاة الخَطَأَة ربَّهم. والمسيحيون التقليديون، مهما كانت طائفتهم الدينية، يحتفظون بإيمان جوهري بحياة أخرى سماوية نهائية سواء من خلال انبعاث الجسد، أو الروح الخالدة أو فكرة عن الأموات يُعتقد بها في الذاكرة الإلهية – كما هي الرسالة ضمن الحاسوب إلى حد كبير. ومن شأن الانحراف عن «ديمومة الحياة» أن يكون انحرافاً سخيفاً وغير صادق العهد عن الرسالة المسيحية. ولكن ليس كل المسيحيين تقليديين بوجود بعض المتحررين الذين لا يفضّلون الحديث عن الحياة بعد الموت وإنما عن الإحساس العميق بـــ«الحياة الأبدية» في الوقت الحالي. وفي حالة شڤايتسر تُفهم هذه الصفة المعاصرة للتجربة على أنها تجربة تزيل أي خوف من الموت أو من عدم الوجود في المستقبل. وفي هذا المنظور من المرجَّح أن يفسَّر انبعاث المسيح على أنه تجربة الرسل التي أوصلتهم إلى الإحساس بمقصد جديد في الحياة، مقصد تشترك فيه الجماعة ويعبَّر عنه من خلال الحياة الأخلاقية التي يدفعها شعور بالحب. وهذا التأمّل الباهت في الإيمان يخون عند المؤمن التقليدي المسيحيةَ المترسّخة كهنوتياً

وفي الكتاب المقدس على السواء، بتبنّي بعضهم وسيلة حديثة للغاية في تفسير إيمانهم، بما في ذلك الأفكار العلمية عن المادة والطاقة وتحوّلها، ولكن دائماً بقصد استبقاء الذات والعلاقات في شكل مستقبلي للوجود. ويعتقد المحافظون أن شعورهم بحب الله لابد أن يعني أن الله لن يسمح للموت بإفناء هذه الرابطة النفيسة وأن الله سوف يسبّب للفرد، على نحو ما، أن يعيش مرة أخرى بعد الموت. وهذه الحجّة ذاتها عن الحب ومن أجل الحب تفسّر من ثم أن العلاقات الإنسانية يجب أن تستمر بعد الموت، لأنه لولا العلاقات لغدت الهوية الإنسانية جرداء والذات عدماً. والخطوة التالية في هذه الحجّة هي أن شكلاً ما للجسد سيكون ضرورياً لإقامة هذه العلاقات مادمنا لا يعلم بعضنا بعضاً إلا من خلال أجسادنا.

لكن كما ألمحنا في بداية هذا الفصل، فإن الأعداد المتزايدة من الناس في المجتمعات الغربية لا تؤمن بالصيغة المسيحية التقليدية للحياة بعد الموت. وتؤكّد الحركات الدنيوية الطبيعةَ الوهمية المنافية للعقل في معتقدات الآخرة، في حين يفضّل بعض الأفراد من ذوي الارتباط بالطبيعة أفكار إعادة التجسّد. وفي نواحيَ كثيرة يشترك العَلمانيون والمسيحيون المتحررون في رؤية للمقصد الدنيوي للحياة. غير أن المسيحيين لايزالون يلتزمون برؤية أن جماعة الله ميدان للعدل والسلام والحب وهي أمور ستؤدي الكنائس دوراً كبيراً في تحقيقها. ويعتمد كل شيء على المنظور والقاعدة أو الجماعة التي منها يقارب المرء هذه المسائل المهمة.

هوامش الموت

إذا أخذنا علماً بهذا التنوّع، يبدو كأن طقوس الموت سوف تسلك درباً مثنوياً باطّراد. والطرق التقليدية المسيحية أو الإسلامية أو الهندوسية أو الطرق الدينية الأخرى سوف تتوسّع في ظل أفكارها عن الآخرة، في حين أن بعض المؤمنين الدينيين، إلى جانب العلمانيين، سوف يوسّعون

هذه الأشكال الدنيوية للاحتفال والتذكار. والآن يوجد عدد قليل ولكنه متنام من المنظمات والأفراد يقدّم هذه الطقوس الجنائزية الدنيوية. ومن المرجّح أن يزداد هذا العدد ومن الممكن أن يكون ازدياده مثيراً عندما يأخذ المدراء المأتميون على عاتقهم الإعلان عن هذه الإمكانيات. إلا أن المدراء المأتميين هم من أكثر المحافظين على القديم في العمل، وغالباً ما يكونون الأكثر محافظة، وليس أقلّ سبب لذلك أن الأسهل هو ضبط مقاييس الجنازة الموحَّدة نسبياً والأقلّ احتمالاً هو الوقوع في الخطأ في تنفيذها. والمعضِل أن رجال الكهنوت هم من القابلين للتحوّل غير المسيطَر عليه نسبياً وهم الذين على المتعهّد أن يتعامَل معهم وجعلُ الطقس ذاته تحت السيطرة المباشرة للمدير المأتمي من شأنه أن يكون مفيداً في تلك الناحية. ومن المحتمل كذلك أن الأعداد المتزايدة من المتعهّدين سوف تتبيّن قيمة درجة من التسوّق على نطاق ضيّق بالنسبة إلى الأسر الباحثة عن درجة كبيرة من الفردية والاشتراك في الإجراءات. ويقدّم كل وضع من وضعي السيطرة العليا والدنيا هذين إمكانيات مالية متميزة في التعامل مع الناس المفجوعين.

العمر والموت

تطرح الفجيعة السؤال حول انعدام معنى الحياة، لأنها تطرح السؤال حول دلالة تلك العلاقات الإنسانية التي يخلع عليها الناس درجة كبيرة من الطاقة. وبما أن الناس يعيشون مدة أطول مما كانوا يعيشون قبلاً فمن المرجّح أن يزداد تهميشهم من قِبَل أقاربهم الأصغر سناً منهم والغارقين في نشاطات الحياة المحمومة ويُعدّون أشخاصاً «مهمين» في العالم. وسيصبح موت الطاعنين في السن، الذين لعلهم كانوا هامشيين على غرار المسنّين الآخرين، أمراً عديم الأهمية باطّراد. وإذا استمرت التكنولوجيا بالتقدم، فمن المرجّح أن يحيط الشبان بالحذاقة التي يعظّمها المجتمع

ويفهموها في مجتمع يقلب قيم احترام العمر عند المجتمعات التقليدية التي تتأتّى فيها الحكمة عبر سنوات طويلة من الخبرة. ووفقاً لذلك، وخلافاً لما كان عليه الأمر فإن موت الشبان أو الصغار سيعدّ عاراً. والأطفال الصغار، بل أكثر منهم، الشبّان البالغون الذين يمتلكون شبكات واسعة ذات أهمية سوف يكون الحزن عليهم شديداً.

اللاأماكن معدومة الأمل

إزاء تلك الخلفية نأخذ صورة الأنماط المثالية الثلاثة للمكان التذكاري والأمل المرسومة بإيجاز في الفصل السادس ونضيف إليها الآن نمطاً رابعاً، هو «اللامكان معدوم الأمل». ويعكس كتاب فرنسيس فوكوياما «مستقبلنا بعد الممات»(١) آراء الأمريكين الأسبقين الذي مفاده أن «الخوف من الموت هو أكثر عواطفنا بقاء». ويوسّع هذا الرأي ويصوغه في سيناريو «بيت الرعاية القومي» المسؤول عن صنف المسنّين الذين تتجاوز أعمارهم ثمانين السنة (٢٠٠٢:٦٩). ويتأمل إمكانية هؤلاء المسنّين الضعفاء الوحيدين والخاوين من الالتزامات والواجبات الفعّالة نحو الآخرين التي تجعل الحياة تستحق العيش. إنهم يعيشون في مجتمع سيصل فيه الموت إلى أن يبدو «لا جانباً طبيعياً ومحتوماً للحياة، بل شراً يمكن درؤه كالشلل والحصبة» (٢٠٠٢:٧١). ويسأل، ولكن ألن تبدو تلك الحياة «الخاوية إلى مالا نهاية غير محتملة حقاً. أو، بمصطلحاتنا الحالية، ألن تكون هذه الحياة معدومة الأمل؟ ولو أضفنا إلى هذا ما أنشأه مارك أوجيه Marc Augé عن فكرة «اللامكان» عند ميشيل دي سيرتو Michel de Certeau، لظهر سيناريو قوي. والناس في اللاأمكنة

---

(١) يورد المؤلف خطأً هنا عنوان الكتاب فيجعله «مستقبلنا ما بعد الإنساني» Our Posthuman Future، في حين أنه يورده في الببليوغرافيا على الوجه الصحيح «مستقبلنا بعد الممات» Our Posthumous Future. والكلمة Posthumous ومعناها «بعد الممات» مشتقة من الكلمتين اللاتينيتين post ومعناها «بعد» و humus ومعناها «الأرض» أو «التراب» أي الدفن. (المترجم)

عابرون، منفيّون من البيت ويفتقرون إلى العلاقات الشديدة. إن قاعات المطار، ومناطق الطرق الرئيسية المعدَّة لخدمة المرور السريع تتمذج هذه اللاأماكن المليئة بإشارات إلى أين تذهب وماذا عليك أن تفعل ولكنها خالية من الإشارة إلى الأفراد. ونحن، بوصفنا نستخدمها، نعلم أننا مجرد عابرين منها. ولا يمكن أن تقارَن هذه اللاأماكن بالنماذج الأُخروية والاستعادية والإيكولوجية للمكان والأمل؛ إنها لا تحمل «آثاراً تذكارية بوصفها شهادات ومذكّرات» (Augé 1992:70). أهذه اللاأماكن هي مجرد تقاطع الأماكن المهمة التي علينا أن نرحل إليها اليوم، أم هي تتمذج شيئاً من أسلوب حياة حقيقي يتطاول على الكثير من الحياة؟ وإذا كانت كذلك، فماذا يعني ذلك بالنسبة إلى أسلوب الموت؟

هل يعني ذلك أن حفظ الحياة في الشيخوخة سوف ينشئ جيلاً ناقص الهوية قليل الأمل ولا يعيش إلا في اللامكان؟ إذا كان الأمر كذلك، فماذا يعني ذلك بالنسبة إلى ديناميات المواقع التذكارية؟ يقدّم فوكوياما ومالينوفسكي مسائل متحدّية للمكان والأمل. وكما رأينا من قبل، فالأمل عند مالينوفسكي هو الرغبة في البقاء وامتلاك الشعور بأن الحياة تستحق العيش برغم ألم الأسى. إلا أن الأمل ذاته، قد يغيّر محتواه. هل موقف المرء ممن هو في العاشرة من عمره متماثل مع موقفه ممن بلغ المائة من العمر على الأقل؟ وهل «الأمل» هو ذاته في كلتا الحالتين؟ وماذا بِشأن الأماكن التي يوضع هؤلاء الأفراد فيها؟ هل الأمل والحضانة، والأمل والمدرسة، والأمل والكنيسة، والأمل والبيت مثل الأمل ودار الرعاية؟ هنا تصبح ديناميات المواقع الخاصة والاقتصاد الذي يدعمها أموراً مهمة وتشير إلى الاختلاف. وبينما قد يشعر الكثيرون بأنه تجذبهم سياحات التقاعد، فإنهم نادراً ما تجذبهم دور المتقدمين في السن والهرمين في نهاية الأمر.

زمن ٢٠٢٠ ورؤياه

وصف ديڤد هارڤي[١] David Harvey في رؤيا فكرية قدّمها على أنها حلم في ختام كتابه المعنون بالعنوان المنوِّر «أماكن الأمل»، وبشيء من التفصيل، كيف سينتظم المجتمع في عالم ٢٠٢٠ المتفائل والمفعم بالأمل. يروي كيف يعامل عالم ٢٠٢٠ الموت بإجلال، وبتنوّع كبير في الطقوس التي ترى أرواح الموتى تحثّ الأحياء على النظر بتقدير إلى حياتهم. ولكن رؤياه قد جاءت ناقصة باستيقاظه في «بالتيمور» سنة ١٩٩٨. ولسوء الحظ يستيقظ قبل إخبارنا ماذا يفعل الأحياء بأمواتهم، أين يضعونهم؟ هل ينتهون في أحد «الأماكن غير المعهودة» عند فوكو لوضع أعضاء الجسم فيها – في مكان مختلف القيمة تماماً عن الأماكن الأخرى في مجتمعها؟ - لا ندري (Harvey 2000:184). يُترك لنا نمط مثالي من الأمل ولكن لا يُترك لنا موقعه.

كلما قلّت الخشية من الأموات، قلّ التوسّع في الطقوس التي تؤدَّى لإزاحتهم. وحيث كان الأشخاص من أصحاب نفوذ غلب أن تكون مراسم جنازتهم أطولَ وأوفى، حيث يكون إجلاسهم في العالم الآخر ملائماً لذلك. وأصحاب التأثير يحتلون مكاناً لائقاً أكثر من «النكرات»، ولاسيما حين يموتون وهم يشغلون مناصب مسؤولة. وخلافاً لهم فإن الذين يموتون بعد سنوات كثيرة من ترك المنصب الرفيع فإنهم يحظون بحفاوة أقلّ بكثير. فالذين هم الآن في السلطة يكادون لا يعرفونهم ولا يرون سبباً بسيطاً لجعل الموت استعراضاً كبيراً، إلا إذا كان من الكياسة واللياقة القيام بذلك. وفي الحياة الاجتماعية العادية كذلك، فإن معيل أسرة رئيسي قد يكون كذلك شخصاً مؤثراً

---

(١) ديڤد هارڤي باحث معروف وأستاذ للجغرافيا في جامعة جون هوبكنز. تُرجم من كتبه إلى العربية كتابه «حالة مابعد الحداثة»، وقد قام بها الدكتور محمد شيّا، وصدرت عن المنظمة العربية للترجمة بالتعاون مع المعهد العالي العربي للترجمة في الجزائر، بيروت، أيار ٢٠٠٥. (المترجم)

في العمل وفي مجالات الفراغ من العمل يكون موته من نوبة قلبية مفاجئة أشدَّ تميزاً من موت المسنّ المتقاعد منذ مدة طويلة والذي لم يمارس تأثيراً اجتماعياً واسعاً أبداً. فليس ما يُخشى ممن لا حول لهم ولا قوة إلا القليل وهم أموات، مثلما كان الأمر تماماً عندما كانوا أحياء. وإذا لم يتوصّل المجتمع إلى تقدير المسنّين بمعنى غير مسبوق حالياً فمن غير المحتمل أن يحفز موتهم على استجابة أكثر. وقد تكون عبارة «جنازة هادئة» طريقة مؤدّبة للقول إنها ختام حياة خالية من الأحداث المهمة أو سيرة منسية في الوقت الحاضر.

موت العالم

ماذا بشأن المستقبل إذن؟ إن موتي، وموتك، وموت الذين نرتبط بهم، بالإضافة إلى الجماهير التي لا نعرفها هو موت واقع على ميزان ترجح الأهمية فيه حسب الصلة بالشخص. فما هو مأساوي عندي قد يكون ذا شان عندك وعديم الأهمية عند معظم الآخرين. ووراء ميتاتنا الشخصية ينتصب موت العالم. وبالفعل، يوجد شعور بأن هذين الموتين يردّد بعضهما صدى الآخر، ولو أن الصلة لا يعبَّر عنها أبداً؛ لأن مقياس الزمن يتركنا عديمي الاهتمام. ومع ذلك، فالأرض سوف تموت وكذلك كل حياة عليها، سواء عبر السخونة أو البرودة. والاهتمامات المعاصرة بعلم البيئة والتسخين الكوكبي طفيفة إلى أقصى الحدود حيال القصور الهائل. ولا تُبرز أهميتُها الواضحة إلا التزامنا بالبقاء. وبينما يعلّق بعض المؤمنين الدينيين آمالهم على السماء في بُعد آخر أو حتى في شكل لأرض متحوّلة، فهذه المعتقدات يزداد عدم الاقتناع بها عند أصحاب الفكر الحديث.

وعندما يصل الأمر إلى معنى الحياة، نجد أن البشر يعيشون عيشات غريبة. ويوماً بعد يوم، يؤدي المجتمع وظيفته بمقتضى القيم والمعتقدات التي تبدو في لحظة متينة جداً، وفي لحظة أخرى تضمحّل وتصير خواء. ويمكن للأسى أن يُحدث هذا التحوّل، كما يمكن للتأمل الفلسفي أو فقدان الإيمان أن

يُحدثه. وينسج السياسيون أنسجتهم ذات الصلة الظاهرة بالموضوع، على الرغم من علمنا أن الكثير منها إن هو إلا اهتمام بالنفس. ويصوّر الزعماء الدينيون، وغالباً بأعمق الإخلاص، مجالات لها الأهمية القصوى يقبلها بعضهم ويراها غيرهم متخيَّلة. مع ذلك، كل الناس يعيشون والدافع إلى المعنى يوجِب علينا أن نعيش بإبداعية. ومن حيث إننا حيوانات اجتماعية فإن إحساسنا بالحياة بوصفنا لاعبين في اللعبة الكونية قويّ في تحدّيه لنا أن نعيش عارفين بأننا سنموت. وتاريخ الموت هو تاريخ مشكال العاطفة، الأمل، والخوف، والتوق إلى الحب والعرفان له بالجميل، واليأس لدى خسارة مسعى، والاهتمام بشريكنا الزوجي وذريتنا، والهمسات بالإحساس الذي ليس له نظير. وهذه الألوان تنقل في أشكال متبدّلة، وثقافةً بعد ثقافة، وجيلاً بعد جيل، وضمن حياة واحدة مشكال الرؤية الذي يمكن أن يتحوّل من الظلام والتوجّس من وقوع الشر إلى الضياء المدهش والبهيج.

ببلوغرافيا

Aberbach, David (1989) Surviving Trauma, New Haven and London: Yale University Press.

Aberbach, David (1996) Charisma in Politics, Religion and the Media, London: Macmillan.

Albery, Nicholas, Gil Elliott and Joseph Elliott (1997) The New Natural

Death Handbook, London: Rider.

Ariès, Philippe (1974) Western Attitudes toward Death From the Middle Ages to the Present, Boston, MA: The John Hopkins University Press.

Ariès, Philippe (1991 [1981]) The Hour of Our Death, Oxford: Oxford

University Press.

Arriaza, Bernardo T. (1995) Beyond Death, The Chinchorro Mummies of

Ancient Chile, Washington: Smithsonian Institution Press.

Augé, Marc (1995) Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity، London: Verso.

Barber, Paul (1988) Vampires, Burial, and Death: Folklore and Reality, New Haven and London: Yale University Press.

Bauman, Zygmunt (1998) Globalization, London: Polity Press.

Baumann, Zygmunt (1992) Mortality, Immortality, London: Polity Press.

Bede (1955) A History of the English Church and People, translated and
with an Introduction by Leo Sherley-Price, Harmondsworth: Penguin
Books.
Bibliography 175
Blake, William (1874) The Poems of William Blake, London: Basil Montagu
Pickering.
Bondeson, Jan (2001) Buried Alive, The Terrifying History of our Most
Primal Fear, New York, London: W.W. Norton & Company.
Bowlby, John (1979) The Making and Breaking of Affectional Bonds, London:
Tavistock.
Burns, Bob (1989) Through the Whirlwind, Nashville, TN: Oliver-Nelson
Pub.
Camille, Michael (1996) Master of Death: The Lifeless Art of Pierre Remiet،
Illuminator, New Haven and London: Yale University Press.
Camus, Albert (1960) The Plague, Harmondsworth: Penguin.
Carmichael, Elizabeth and Chloe Sayer (1991) The Skeleton at the Feast:
The Day of the Dead in Mexico, London: British Museum Press.
Catechism of the Catholic Church (1994) London: Geoffrey Chapman.

Clebsch, William A. (ed.) (1983) John Donne, Suicide, Chico, CA: Scholars

Press.

Cosgrove, Denis E. and Stephen Daniels (1988) The Iconography of Landscape،

Cambridge: Cambridge University Press.

Dante, Alighieri (1984) The Divine Comedy Vol. 1. The Inferno, translated

by Mark Musa, Harmondsworth: Penguin.

Davies, Douglas J. (1987) Mormon Spirituality: Latter-day Saints in Wales

and Zion, Nottingham; Nottingham Series in Theology.

Davies, Douglas J. (2000) The Mormon Culture of Salvation, Aldershot:

Ashgate.

Davies, Douglas J. (2002) Death, Ritual and Belief, London: Continuum.

Davies, Douglas J. and Alastair Shaw (1995) Reusing Old Graves: A Report
on Popular British Attitudes, Crayford, Kent: Shaw and Sons Ltd.

Davies, Jon (1995) The Christian Warrior in the Twentieth Century،

Lampeter: Mellen Press.

Davies, Jon (1999) Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity،

London: Routledge.

Derbes, Anne (1996) Picturing the Passion in Late Medieval Italy, Cambridge:

Cambridge University Press.

Durkheim, Emile (1966 [1897]) Suicide: A Study in Sociology, translated
by John A. Spalding and George Simpson, New York: The Free Press.

Edwards, Lee MacCormack (1999) Herkomer, A Victorian Artist, Aldershot:

Ashgate.176 Bibliography

Eggers, Dave (2000) A Heartbreaking Work of Staggering Genius, London:

Macmillan, Picador.

Erikson, Erik H. (1965 [1950]) Childhood and Society, Harmondsworth:

Penguin Books.

Frazer, James G. (1913) The Belief in Immortality and the Worship of the

Dead, London: Macmillan and Co.

Freud, Sigmund (1960 [1913]) Totem and Taboo, London: Routledge.

Freud, Sigmund (1975 [1920]) Beyond the Pleasure Principle, New York:

Basic Books.

Fukuyama, Francis (2002) Our Posthumous Future, London: Profile Books.

Gell, Alfred (1992) The Anthropology of Time, Oxford: Berg.

Gennep, Arnold van (1960/1906) The Rites of Passage, translated by Monika

B. Vizedom and Gabrielle L. Caffe, London: Routledge and Kegan Paul.

George, Andrew (1999) The Epic of Gilgamesh, translated and introduced

by Andrew George, New York: Barnes and Noble.

Girard, René (1977) Violence and the Sacred, London: Johns Hopkins

University Press.

Gustavson, R. F. (1986) Leo Tolstoy: Resident and Stranger, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gorer, Geoffrey (1956) 'The Pornography of Death'. In W. Phillips and

P. Rahv (eds), Modern Writing, pp. 56–62. New York: Berkeley Press.

Harvey, David (2000) Spaces of Hope, Edinburgh: Edinburgh University

Press, 2000.

Heidegger, Martin (1962) Being and Time, translated by John Macquarrie

and Edward Robinson, New York: Harper and Row.

Hertz, Robert (1960 [1907]) Death and the Right Hand, translated by

Rodney and Claudia Needham, London: Cohen and West.

Homer (1991) The Odyssey, translated by E. V. and D. C. H. Rieu, London:

Penguin.

Jankowiak, William (ed.) (1995) Romantic Passion, New York: Columbia
University Press.
Jones, Lindsay (2000) The Hermeneutics of Sacred Architecture, vol. 1, Cambridge،
MA: Harvard University Press.
Jung, Carl G. (1961 [1933]) Modern Man in Search of a Soul, London:
Routledge and Kegan Paul.
Kierkegaard, Søren (1968) Fear and Trembling and The Sickness unto Death،
translated and with an Introduction by Walter Lowrie, Princeton, NJ:
Princeton University Press.
Bibliography 177
Kübler-Ross, Elisabeth (1989 [1969]) On Death and Dying, London:
Tavistock, Routledge.
Lasch, R. (1900) 'Die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele der
Selbstmörder', Globus, LXXVII, pp. 110–15.
Leach, Edmund (1961) Rethinking Anthropology, New York: University of
London: The Athlone Press.
Lewis, C. S. (1947) Miracles, London: Geoffrey Bles, The Centenary
Press.
Lodge, Sir Oliver (1918) Christopher, a Study in Human Personality, London:
Cassell and Company Ltd.

MacColl, Ewan (1990) Journeyman, an Autobiography, London: Sidgwick

and Jackson.

Marnham, Patrick (1992) The Man Who Wasn't Maigret, A Portrait of Georges

Simenon, London: Bloomsbury.

Malinowski, Bronislaw (1974 [1948]) Magic, Science and Religion and Other

Essays, London: Souvenir Press.

Marvin, Carolyn and David W. Ingle (1999) Blood Sacrifice and

the Nation،

Totem Rituals and the American Flag, Cambridge: Cambridge University

Press.

McGinn, Bernard (1993) 'The Letter and the Spirit: Spirituality as an
Academic Discipline', Christian Spirituality Bulletin, vol. 1, no. 2,

pp.2-9.

Metzger, Arnold (1973) Freedom and Death, translated by Ralph

Mannheim،

London: Human Context Books.

Milton, John (2000) Paradise Lost, London: Penguin Books.

Mims, Cedric (1998) When We Die, London: Robinson.

Mitford, Jessica (1963) The American Way of Death, New York: Simon

and Schuster.

Modell, Judith (1984) Ruth Benedict, Patterns of Life, London:

Chatto& Windus, The Hogarth Press.

Moody, Raymond A. (1975) Life after Life: The Investigation of a

Phenomenon-

Survival of Bodily Death, New York: Bantam.

Musa, Mark (1984) Dante, The Divine Comedy Vol. 1. The Inferno, Harmondsworth:

Penguin.

Okely, Judith (1994) 'Vicarious and Sensory Knowledge of Chronology
and Change, Ageing in Rural France'. In Kirsten Hatsrup and Peter
Hervik (eds.) Social Experience and Anthropological Knowledge, London:

Routledge.

178 Bibliography

Petrucci, Armando (1998) Writing the Dead, Stanford: Stanford University

Press.

Pinckney, Darryl (1992) High Cotton, London: Faber and Faber.

Plato (1974) The Republic, translated by Desmond Lee (Second Edition،

Revised), Harmondsworth: Penguin Books.

Rehfisch, Farnham (1969) 'Death, Dreams, and the Ancestors in Mambila
Culture'. In Mary Douglas and Phyllis M. Kaberry (eds), Man in

Africa, London: Tavistock Publications.

Richardson, Ruth (1987) Death, Dissection and the Destitute, London:

Routledge and Kegan Paul.

Rowling, J. K. (1999) Harry Potter and the Prisoner of Azkaban, London:

Bloomsbury.

Sartre, Jean Paul (1956) Being and Nothingness, translated by Hazel E.

Barnes, New York: Philosophical Library.

Schweitzer, Albert (1974) Reverence for Life, London: S.P.C.K.

Shakespeare, William (1954) William Shakespeare, The Complete Works، (ed.) C. J. Sisson, London: Odhams Press.

Sheppy, Paul P. J. (2003) Death Liturgy and Ritual, vols 1 and 2, Aldershot:

Ashgate.

Shotter, John (1998) 'The Dialogical nature of Our Inner Lives', Philosophical

Explorations, no. 3, September, pp. 185–200.

Sliggers, B. C. (ed.) (1998) Naar Het Lik: Het Nederlandse doodsportret

-1500 heden, Uitgeversmaatschappij Walburg Pers.

Stassinopoulos Huffington, Arianna (1988) Picasso Creator and Destroyer،

New York: Simon and Schuster.

Stroebe, Wolfgang and Margaret S. Stroebe (1987) Bereavement and Health،

Cambridge: Cambridge University Press.

Taves, Ann (1999) Fits, Trances and Visions, Princeton, NJ: Princeton

University Press.

Taylor, Christopher C. (1999) Sacrifice as Terror, The Rwandan Genocide of

1994,Oxford: Berg.

Tillich, Paul (1973) The Boundaries of Our Being, London: Collins.

Turner, Harold W. (1979) From Temple to Meeting House: The Phenomenology and Theology of Places of Worship, The Hague: Mouton.

Twitchell, James B. (1981) The Living Dead, A Study of the Vampire in

Romantic Literature, Durham, NC: Duke University Press.

Winter, Jay (1995) Sites of Memory Sites of Mourning, Cambridge: Cambridge

University Press.

Bibliography 179

Wolffe, John (2000) Great Deaths, Grieving, Religion, and Nationhood in Victorian

and Edwardian Britain, The British Academy: Oxford University

Press.

Young, Katherine (2002) 'The Memory of the Flesh', Body and Society،

vol. 8, no. 3, pp. 25–48.

اللوحات

الصفحة

المحتويات

الصفحة

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الصفحة

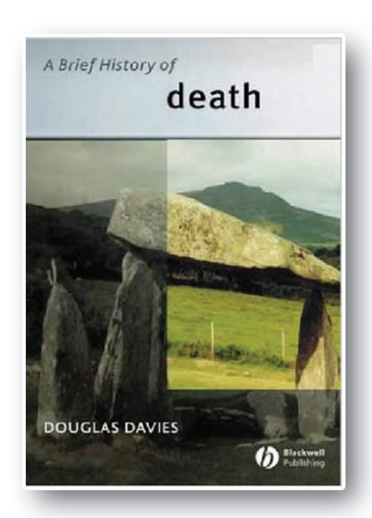
الفصل السابع

الفصل الثامن

الصفحة

الطبعة الأولى / ٢٠١٤م

عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة






www.syrbook. gov.sy
E-mail: syrbook.dg@gmail.com
هاتف: ٣٣٢٩٨١٥ - ٣٣٢٩٨١٦
مطابع الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠١٤م

سعر النسخة ٥٨٠ ل.س أو ما يعادلها